28e ANNÉE (3e SÉRIE) — N° 40 — 4 OCTOBRE 1906

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

*L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs à l'*EDITION COMPLÈTE ; *de 10 francs à l'*EDITION PARTIELLE.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Que répondre à nos paroissiens quand ils nous répètent ce qu'ils lisent dans leurs journaux, que le Pape, qui repousse les associations cultuelles en France, les a pourtant tolérées en Allemagne ?

N'était-il donc pas possible d'admettre au moins des associations que leurs statuts auraient soumises à l'autorité épiscopale ?

R. — Question semblable nous a été adressée par plusieurs autres de nos confrères. Nul d'entre eux ne doute de la parole du Pape qui a prévu et résolu l'objection dans son Encyclique *Gravissimo* ; mais ils désirent savoir d'une manière précise, avec renseignements détaillés, ce que le Souverain Pontife n'a exprimé qu'en termes généraux :

« En ce qui regarde l'accusation spéciale contre l'Eglise d'avoir été ailleurs qu'en France plus accommodante dans un cas semblable, vous devez bien expliquer que l'Eglise en a agi de la sorte parce que toutes différentes étaient les situations, et parce que surtout les divines attributions de la hiérarchie étaient, dans une certaine mesure, sauvegardées. Si un Etat quelconque s'est séparé de l'Eglise en laissant à celle-ci la ressource de la liberté commune à tous, il a sans doute et à plus d'un titre agi injustement ; mais on ne saurait pourtant dire qu'il ait fait à l'Eglise une situation intolérable. »

Bien que ces paroles du Pape ne visent pas uniquement le royaume de Prusse, c'est l'administration des biens d'Eglise en Prusse qu'ont à peu près uniquement en vue ceux qui se servent, comme d'une objection contre le rejet des associations cultuelles en France, de la tolérance accordée pour la Prusse à l'observation de la loi du 20 juin 1875. C'est de la Prusse que nous nous occuperons : de la Prusse, disons-nous, et non de l'Allemagne, parce que c'est seulement pour la Prusse, et non pour les autres Etats d'Allemagne, qu'a été faite la loi du 20 juin 1875.

I. — Cette loi avait de très graves défauts. D'abord, elle émanait de l'autorité civile, laquelle était incompétente en matière de biens ecclésiastiques ; ensuite, elle instituait pour l'administration de ces biens dans chaque paroisse un conseil d'administration et une assemblée de représentants de la communauté, formés l'un et l'autre par voie d'élection, comme dans les communautés protestantes ; elle appelait en certains cas l'administration civile à intervenir concurremment avec l'autorité épiscopale, ce qui était un empiétement, et faisait trancher les appels du conseil d'administration contre l'évêque par le président supérieur, ce qui soumettait pour le cas particulier l'autorité de l'évêque à celle du pouvoir civil. — Aussi les évêques de Prusse firent-ils entendre de sévères protestations ; ils ne consentirent à se conformer à la loi que sur la réponse donnée par Pie IX, le 3 mai 1875, avant le vote final de la loi, à une consultation des évêques réunis à Fulda. Ils avaient demandé s'il pourrait être permis ou toléré que les évêques et les fidèles coopérassent à l'exécution de la loi sur l'administration des biens de l'Eglise catholique ; le Saint-Siège répondit que cela pourrait être toléré pour éviter de plus grands maux. Les évêques se conformèrent à la loi, mais non sans maintenir leurs protestations. Ce n'était pas l'acceptation de la loi, ni la soumission pure et simple. Le Pape tolérait, les évêques se résignaient à exécuter la loi, pour éviter de plus grands maux.

Au point de vue de la hiérarchie et des droits de l'Eglise, seules questions dont nous ayons à nous occuper, voici ce que contient la loi prussienne de 1875. Notons bien qu'il ne s'agit que de l'administration des biens d'Eglise, et non d'aucun autre des droits et des devoirs des évêques et des prêtres.

Le curé fait, de droit, partie du conseil d'administration (art. 5, 1°) ; dans les succursales et chapelles il en est de même pour l'ecclésiastique chargé du service. De plus, en vertu d'une loi postérieure, du 21 août 1886, le curé ou l'ecclésiastique chargé du service est, de droit, président du conseil d'administration (art. 14).

L'évêque jouit d'un droit de surveillance sur l'administration des biens d'église ; il peut inter-

venir pour décider s'il y a lieu de ne pas procéder à l'élection des représentants de la communauté (art. 35) ; pour la révocation d'un conseiller d'administration (art. 37) ; pour la dissolution du conseil d'administration et pour prescrire de nouvelles élections (art. 38) ; pour l'inscription d'office au budget des dépenses nécessaires qu'auraient refusé de voter le conseil d'administration ou l'assemblée des représentants (art. 53) ; pour prendre toutes les mesures propres à défendre les intérêts de la paroisse vis-à-vis des tiers *(ibid.)*.

A cette surveillance et à ces droits de l'autorité ecclésiastique, la loi associe l'autorité civile sans attribuer à celle-ci la prééminence, sinon en cas d'appel du conseil d'administration contre une décision de l'autorité épiscopale (art. 49), et dans le cas où l'autorité ecclésiastique ne ferait pas usage de ses droits, mais seulement trente jours après l'invitation faite par l'autorité civile (art. 48).

Sont considérés comme biens d'église (art. 3) :

1° Les propriétés destinées à subvenir aux biens du culte, ainsi que les fonds réunis pour la construction éventuelle d'églises ou de presbytères ; de même les biens destinés à payer les traitements des ecclésiastiques ou d'autres serviteurs de l'église ainsi que les frais occasionnés par les anniversaires ;

2° Les propriétés destinées à d'autres besoins de l'église, à des œuvres de charité ou d'instruction ;

3° Le montant des quêtes faites par les membres du clergé, soit à l'église même, soit publiquement, et qui doivent servir à des œuvres de religion, de charité et d'instruction ;

4° Les fondations faites dans le même but religieux, charitable et instructif, en faveur de la paroisse et administrées jusqu'à présent par les organes de l'église.

De ces extraits il ressort : 1° que la loi prussienne reconnaît la hiérarchie épiscopale ; 2° qu'elle ne s'ingère en rien dans ce qui est de son domaine, sinon dans l'administration des biens d'église ; 3° que, dans cette administration, elle laisse à l'autorité épiscopale un rôle assez important, bien qu'elle lui impose des limites contraires au droit divin et qu'elle consacre une intrusion de l'autorité civile ; 4° qu'elle donne un réel pouvoir aux évêques sur les conseils d'administration, bien qu'il ne soit pas sans entraves ; 5° qu'elle respecte la propriété des biens d'église et ne réglemente que leur administration ; 6° qu'elle reconnaît en fait à l'Eglise le droit de posséder des biens, non seulement pour l'exercice du culte, non seulement pour les besoins religieux de toute nature, mais encore pour des œuvres scolaires et charitables ; 7° qu'elle ne restreint dans aucune limite le droit de l'Eglise à se procurer des ressources pour toutes ces œuvres et tous ces besoins.

Cette loi empiète sans doute sur les droits divins de l'Eglise ; mais il faut avouer qu'elle laisse encore à la hiérarchie ecclésiastique une assez grande latitude, même pour l'administration des biens ecclésiastiques, et qu'elle ne lui cause aucun dommage pour tout le reste. En tolérant que les évêques et les fidèles se prêtent à son application, le Saint-Siège n'a toléré qu'un empiétement partiel de l'autorité civile sur les droits de la hiérarchie dans l'administration des biens d'église. Tous les autres droits des évêques et le principe même de la propriété ecclésiastique demeuraient intacts.

II. — En France, en est-il de même avec les associations cultuelles ou avec les associations canonico-légales ?

Ces dernières seraient des associations dépendant de l'évêque dans leur formation et leur fonctionnement, mais organisées de telle façon qu'elles puissent aux yeux de l'Etat passer pour des associations cultuelles. Au lieu de se former par l'initiative de personnes individuelles, elles s'organiseraient par l'autorité de l'évêque ; leurs statuts les soumettraient à la même autorité pour toute leur gestion ; elles recevraient de l'autorité religieuse le pouvoir d'exercer les attributions que la loi assigne aux associations cultuelles. Mais, pour qu'il en fût ainsi, il faudrait que l'Etat, c'est-à-dire le ministère, les deux Chambres, le Conseil d'Etat, les tribunaux et toute l'administration, consentît à accepter ces associations canoniques comme satisfaisant aux conditions fixées par la loi pour les associations cultuelles.

L'article 4 semblerait rendre possible cette solution. Il contient en effet cette incise : « En se conformant aux règles d'organisation générale du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice. » Or c'est une règle d'organisation générale du culte catholique que tout y dépende de l'autorité des pasteurs, qui sont les évêques soumis au Pape. En se mettant entièrement sous l'autorité des évêques, les associations n'iraient donc pas contre ce membre de phrase de l'article 4. Mais elles se mettraient ainsi en dehors de l'article 4 lui-même, qui ne suppose et par conséquent ne permet aucune intervention de l'autorité épiscopale ni pour la formation des associations ni pour l'attribution des biens. C'est aux associations cultuelles en formation qu'il appartient de se conformer comme elles l'entendront aux règles générales d'organisation du culte catholique ; rien dans la loi n'exige que l'évêque intervienne, ne fût-ce que par un simple certificat d'orthodoxie ; il n'a pas qualité pour attaquer celles qui ne rempliraient pas les conditions essentielles ; et, s'il s'élève un conflit entre deux associations, ce n'est pas devant l'évêque, seul compétent, que l'affaire sera portée, mais devant le Conseil d'Etat qui jugera en tenant compte des circonstances (art. 8). Même régulièrement formées, ces associations pourraient donc échouer devant le Conseil d'Etat. Au surplus elles seraient en dehors de tous les autres articles de la loi, qui règle tout sans aucune mention de l'autorité épiscopale, ce qui est une manière de l'exclure. Peut-on supposer que le gouvernement ferme les yeux sur l'intervention de l'évêque dans la formation des associations chargées d'assurer l'exercice du culte et dans tout leur fonctionnement ? Peut-on croire qu'il tiendrait pour suffisamment légales des associations dépendant à ce point de l'autorité

épiscopale ? Rien ne l'autorise ; tout doit au contraire inspirer la défiance.

Mais supposons que l'Etat y mette cette tolérance et cette bienveillance dans le moment présent ; rien n'assure qu'il se montrera aussi conciliant dans l'avenir.

Et, supposé que l'avenir ne doive pas démentir l'espoir d'une tolérance constante, qu'aurons-nous gagné ? Une seule chose, savoir : que nos associations canoniques seront, au point de vue de la loi, exactement dans la situation des associations cultuelles formées conformément à la loi. Pas un de ses articles qui ne s'applique à elles ; pas une de ses dispositions qu'elles puissent éluder. Ce seront des associations cultuelles, dans lesquelles, en marge de la loi, l'autorité épiscopale sera reconnue, sans aucun effet légal ou juridique, par la seule bonne volonté des membres de l'association.

Si donc on veut juger sainement de la possibilité d'accepter la formation d'associations canonico-légales, il faut, après avoir tenu compte des doutes sur la possibilité de les former et de les faire passer aux yeux de l'Etat, se reporter à la loi qui régit les associations cultuelles organisées conformément à la loi. Il n'y a, légalement, aucune différence entre les unes et les autres.

III. — La situation faite aux associations cultuelles, légales ou canonico-légales, permet-elle à l'Eglise de les tolérer comme elle l'a fait pour l'organisation de l'administration des biens d'église en Prusse ? Non assurément. Entre les deux cas il y a des différences capitales.

La *première* est que la loi prussienne ne concerne que l'administration des biens d'église, tandis que la loi française règle tout ce qui concerne l'exercice du culte public ; l'empiétement de la loi française est bien autrement large que celui de la loi prussienne.

La *deuxième* est que la loi prussienne respecte entièrement la propriété des biens d'église, tandis que la loi française y porte atteinte de bien des manières.

a) La plus grave de ces atteintes est la suppression du propriétaire. L'article 2, 2e alinéa, dit : « Les établissements publics du culte sont supprimés. » Le propriétaire supprimé, la suppression de la propriété est radicale. Les biens restent sans doute ; mais, n'ayant plus leurs propriétaires, ils tombent en déshérence. L'objet de la propriété, ce sont les biens ; mais la propriété, c'est le droit de les détenir et d'en user ; c'est violer le droit de propriété que d'enlever les biens à celui qui les possède légitimement ; il n'y a pas de moyen plus radical d'enlever les biens à leur propriétaire que de le supprimer lui-même.

Quel que soit, après la suppression des établissements publics du culte, le propriétaire de leurs biens, il n'en restera pas moins que le principe de la propriété aura subi une très grave atteinte.

Il est vrai que la loi de Séparation a laissé aux propriétaires une survie pour leur permettre de se dessaisir de leurs biens et d'en faire l'attribution à de nouveaux propriétaires qu'elle leur désigne impérativement, aux associations cultuelles ; mais l'obligation même qu'on leur fait de se dessaisir est une preuve de plus qu'on a bien éteint leur droit de propriété.

b) Si les associations cultuelles sont les héritières des établissements publics supprimés, elles devraient recueillir intact leur héritage. Or la loi leur enlève : 1° les biens mobiliers ou immobiliers grevés d'une affectation charitable ou de toute autre affectation étrangère à l'exercice du culte (art. 7) ; 2° les édifices et les biens restitués à l'Eglise à l'époque du Concordat, lors même que les biens seraient grevés de fondations pieuses antérieures à cette date (art. 5 et 12) ; 3° la propriété des églises, des presbytères, des séminaires, des évêchés, acquis ou construits depuis le Concordat, s'ils ont été mis au nom de la commune, ou du département, ou de l'Etat, lors même qu'ils auraient été entièrement ou presque entièrement construits ou acquis par les libéralités des fidèles (c'est constamment supposé dans la loi).

c) Restreintes à ce qui concerne le culte public, les associations cultuelles devraient pouvoir se procurer toutes les ressources qui leur sont nécessaires et posséder légitimement ce qu'elles auraient légitimement acquis. Or la loi restreint leur droit de propriété dans des limites étroites. Elles ne peuvent recevoir des biens à titre gratuit par donation entre vifs ou par testament (art. 18, 19 ; loi du 1er juillet 1901, art. 6). Elles ne peuvent pas réunir des capitaux pour assurer le traitement du clergé ni pour aucun autre besoin religieux, prédications, missions, catéchismes, etc. ; on ne leur permet pas de capitaliser leurs revenus disponibles sinon : pour les frais du culte, jusqu'à concurrence de trois fois ou six fois le revenu moyen des cinq dernières années ; pour la construction, la décoration ou la réparation des édifices du culte, sans limitation de la somme, mais avec des formalités qui ne permettent pas de l'employer à autre fin (art. 22). Si la quotité fixée pour la première réserve est dépassée, outre l'amende infligée aux directeurs et administrateurs des associations, l'excédent est confisqué en faveur des établissements communaux d'assistance ou de bienfaisance (art. 23). Et, pour cette simple infraction, le droit même de propriété peut être radicalement supprimé par la dissolution de l'association.

d) Nous avons supposé comme admis que les associations seraient propriétaires des biens que la loi leur permet d'avoir ; mais la chose est douteuse. La loi ne le dit pas ; on ne peut l'inférer avec certitude d'aucune de ses dispositions ; dans la discussion, il a été dit que les biens dont il s'agit sont des biens affectés à un service déterminé sur lesquels les associations n'ont pas les droits du propriétaire sur sa chose, mais simplement un droit de gestion. Quel est le propriétaire ? Aux yeux de la loi, ce n'est pas l'Eglise, puisqu'elle ne la connaît pas ; ce ne sont pas les anciens établissements ecclésiastiques, puisqu'ils

sont supprimés ; ce ne sont pas les associations cultuelles, puisqu'elles ne sont pas maîtresses d'agir en propriétaires ; ce ne sont pas les communes, qui ne sont appelées à en bénéficier qu'en certains cas, par dérogation à toutes les règles ordinaires du droit.

Le propriétaire, ou ce n'est personne, ce qui serait une monstruosité juridique ; ou c'est une certaine collectivité vague dont la loi ne fait aucune mention et qui serait assez difficile à déterminer, puisque destinés au culte catholique, ces biens peuvent aller d'après la loi à des institutions civiles ; ou enfin l'Etat, qui s'attribue le droit d'en disposer à sa guise et souverainement. Cette dernière solution est, au fond, la plus solide. Elle nous conduit à reconnaître dans la loi de Séparation une nouvelle différence avec la loi prussienne, et cette *troisième* différence est plus importante que les autres.

La loi prussienne considère les biens d'église comme biens d'église ; elle respecte leur nature et leur condition canonique de biens appartenant à l'Eglise. Sans doute, elle viole le droit de l'Eglise en lui imposant une forme d'administration pour ces biens, mais elle lui en laisse la formelle et pleine propriété. Il en est tout autrement de la loi française : elle opère une véritable confiscation par l'Etat de tous les biens de l'Eglise : de ceux qu'elle lui enlève du premier coup et définitivement, anciens édifices, anciennes fondations, indemnités, capitaux des œuvres charitables et scolaires, c'est évident ; de ceux même qu'elle laisse aux associations cultuelles, ce qui peut sembler paradoxal, mais est pourtant conforme à la réalité.

A la vérité, la loi de Séparation ne dit nulle part que ces biens sont confisqués à l'Eglise ; mais elle organise en fait la confiscation et la met à exécution.

Les établissements publics du culte existant avant la loi de Séparation administraient les biens dont ils étaient les dépositaires ; canoniquement, ils ne tenaient le pouvoir de les gérer que de l'autorité ecclésiastique dont ils relevaient ; ils représentaient l'Eglise, véritable propriétaire, dont ils n'étaient que les mandataires ; s'ils possédaient c'étaient au nom de l'Eglise. Les décrets, lois, ordonnances portés par la puissance civile ne contenaient rien qui fût une négation de ce droit, bien qu'ils empiétassent presque toujours sur les attributions de l'autorité ecclésiastique. Jusqu'à la loi de Séparation, le droit de propriété de l'Eglise n'était pas nié ni entièrement lié par la puissance civile.

La loi de Séparation survient. Elle supprime les établissements publics du culte. Elle ne tient aucun compte de l'Eglise, propriétaire des biens. L'Etat les prend en mains pour s'en approprier une partie et disposer du reste à son gré. Il en ordonne à sa façon l'attribution ; il les tient comme en suspens tant qu'ils n'ont pas été transmis comme il l'entend ; il les met sous séquestre après le délai qu'il a fixé ; il les retient pour les attribuer lui-même à des institutions civiles, comme il l'entend. Il ne tient aucun compte des droits de l'Eglise qui est dépossédée complètement. Il plaît à l'Etat, dans la loi de Séparation, de laisser quelques épaves à l'usage des catholiques, pour un temps, avec des restrictions et sous la menace perpétuelle du retrait de cet usage ; mais il entend bien que ce sont des concessions qui ne dépendent que de son bon vouloir, qu'il peut y mettre fin quand il le faudra. Les droits de l'Eglise sont entièrement éliminés, remplacés par le prétendu droit de l'Etat. Voilà ce qui est une véritable confiscation : on aura beau la nier, la voiler, la déguiser, la présenter sous d'autres couleurs : il restera toujours que c'est une véritable confiscation. Ni la loi prussienne ni le décret de 1809 ne sont allés jusque-là. Le Saint-Siège a pu tolérer l'application de la loi prussienne et celle du décret de 1809, parce que le droit divin de l'Eglise à la possession des biens qui lui sont nécessaires demeurait sauvegardé ; il ne pouvait tolérer, dans l'acceptation des associations cultuelles, l'application de la loi de Séparation, parce que le droit de l'Eglise aux biens qui lui sont nécessaires n'est pas reconnu, qu'il est mis à néant.

Une *quatrième* différence entre la loi prussienne et la loi française, c'est que la loi prussienne respecte le droit de l'Eglise à avoir des écoles et des institutions charitables fondées par elle et entretenues à l'aide de capitaux lui appartenant : ce que lui interdit la loi française qui, en se donnant à elle-même un effet rétroactif, lui enlève les fondations charitables et scolaires antécédentes pour en faire bénéficier, dans la plupart des cas, des institutions laïques, contrairement aux volontés des fondateurs.

Et cependant, pour l'accomplissement de sa mission, il faut que l'Eglise puisse avoir ses écoles afin d'y élever la jeunesse catholique dans les principes de sa foi et de sa morale, et de la soustraire aux dangers de l'enseignement neutre, qui pratiquement est athée et impie. Il faut à l'Eglise des institutions charitables, puisqu'elle a pour mission de soulager toutes les misères, spirituelles et corporelles, et de préparer ses fidèles au redoutable passage de cette vie à l'éternité. La loi de Séparation viole encore ce droit de l'Eglise en ne laissant aux associations cultuelles aucun moyen d'en assurer l'exercice : nouvelle raison de ne pas en tolérer la création.

Une *cinquième* différence entre la loi prussienne et la loi française, c'est que les conseils d'administration de Prusse n'ont d'autre attribution que l'administration des biens d'église, tandis que les associations cultuelles de France sont investies, sous leur propre responsabilité, de fonctions qui appartiennent en propre à l'autorité ecclésiastique (art. 18, 19, 22, 25, 29, 36) : c'est à elles que la loi de Séparation attribue tout ce qui concerne la célébration du culte ; et les responsa-

bilités dont elle les charge leur permettent d'opposer à l'exercice de l'autorité ecclésiastique des entraves que celle-ci ne saurait subir sans déchéance.

Ajoutons, pour terminer, que l'acceptation des associations cultuelles ou la formation d'associations canonico-légales entraînent l'application totale de la loi de Séparation, avec tous les caractères que le Souverain Pontife a condamnés dans l'Encyclique *Vehementer*, sans qu'il soit possible de les neutraliser dans la pratique. Par toutes ces raisons, on peut comprendre pourquoi le Saint-Siège qui tolère l'application de la loi prussienne, rejette absolument les associations cultuelles conformes à la loi française et s'oppose, la loi restant telle, à toute tentative d'associations autres, « tant qu'il ne constera pas, d'une façon certaine et légale, que la divine constitution de l'Eglise, les droits immuables du Pontife Romain et des évêques, comme leur autorité sur les biens nécessaires à l'Eglise, particulièrement sur les édifices sacrés, seront irrévocablement, dans lesdites associations, en pleine sécurité. »

Q. — Permettez-moi de vous demander quelques explications, au sujet d'un article sur la confession des religieux. (*Ami du Clergé*, 10 mai 1906). Il me semble que les solutions données ne concordent pas, absolument, avec l'enseignement le plus commun des théologiens.

Ordinairement les religieux ne peuvent, sans une permission spéciale de leur supérieur, se confesser en dehors de leur ordre. Voilà le principe. — Lorsqu'ils sont au monastère, ils sont obligés de s'adresser à un confrère délégué par le supérieur : « Nec valide nec licite confiteri possunt nisi confessoribus a superioribus constitutis. » (Noldin, t. II, n. 360).

Maintenant, s'il s'agit de religieux hors du monastère, en voyage par exemple : « Regulares itinerantes *debent* confiteri socio ejusdem ordinis si quem habent, etsi alias ad confessiones audiendas deputatus non erat. Nam ipsa ordinis lex eum tum deputat. » (Lehmkuhl, t. II, n. 394).

En l'absence d'un prêtre du même ordre, ils peuvent s'adresser à tout prêtre régulier ou séculier même non approuvé : « Quum vero socius ordinis presbyter deest, confiteri possunt apud quemlibet alium sacerdotem sive regularem sive secularem etsi ab episcopo non approbatum. » (Lehmkuhl, *ibid*).

Je vous serai très reconnaissant de vouloir bien me donner quelques renseignements au sujet de cette différence.

R. — Il n'y a pas d'opposition entre notre enseignement et celui de Lehmkuhl, que vous nous opposez, *du moins sur ce point.*

« Les réguliers qui voyagent, avons-nous dit, peuvent avec la *permission de leur supérieur* se confesser à tout prêtre approuvé par l'évêque, lors même qu'il ne serait pas approuvé pour les Réguliers. »

Lemhkuhl reconnaît aussi que les supérieurs peuvent déléguer des prêtres séculiers pour entendre les confessions, au moins dans les cas où les constitutions de l'ordre ne s'y opposeraient pas : « Deputari seu delegari autem possunt, non solum sacerdotes sæculares, licet ab episcopo non approbati, nisi forte specialis constitutio certi ordinis obstat [1]. » C'est donc que le *droit commun* permet aux supérieurs réguliers de déléguer des prêtres séculiers pour recevoir la confession de leurs religieux, bien qu'il y ait des Ordres où la règle, approuvée par le Saint-Siège et faisant loi pour les membres, le défende.

C'est à une défense de cette sorte que se rapporte le passage de Lehmkuhl que vous nous citez, comme vous auriez pu vous en convaincre en faisant attention à la note qui est indiquée à l'endroit même que vous citez et à la parenthèse qui le suit immédiatement : « Imo regulares itinerantes debent confiteri socio ejusdem ordinis, si quem habent, etsi alias ad confessiones audiendas deputatus non erat : nam ipsa ordinis lex eum tum deputat *(videndæ tamen sunt diversorum ordinum constitutiones)* ... Nota : Atque hoc, *saltem pro societate Jesu*, sic intelligitur, ut in itinere, si presbyter socius itineris sit, apud eum fieri debeat confessio, nec possit fieri apud socium ordinis forte occurrentem [2]. »

Il n'y a donc nulle opposition entre notre enseignement et celui de Lehmkuhl sur les points que vous indiquez. — Il en est une que nous relevons nous-mêmes en indiquant les motifs qui nous ont déterminés à nous écarter de l'enseignement de Lehmkuhl : c'est au sujet de l'*approbation épiscopale*, que nous regardons comme *nécessaire* aux prêtres délégués par leurs supérieurs pour entendre les confessions des religieux, s'il s'agit de prêtres séculiers, tandis que Lehmkuhl pense le contraire, *licet ab episcopo non approbati* [3].

Cette doctrine de Lehmkuhl est aussi celle de Sporer, qui en donne les motifs théologiques : « Ratio est quia ex una parte concil. Trident. in hoc decreto requirens approbationem episcopi non comprehendit confessarios *Regularium* seu *Religiosorum*, sed clare *sæcularium*, etiam *sacerdotum*, tantum ; ex alia autem parte a Superioribus isti religiosi peregrinantes non restringuntur ad confessarios approbatos ab episcopo, alioquin enim sine dubio non possent ; ergo neque a nobis restringi debent [4]. »

On peut encore citer en faveur de cette opinion Lacroix *(Theol. moralis*, lib. VI, pars II, n. 1624, al. 1524, t. III, p. 573), Suarez *(De Religione*, tract. VIII, lib. II, cap. XVI, n. 9), Tamburini *(De Sacramentis*, c. V, § 2, n. 17), Burgabher *(Centurias selectorum casuum conscientiæ*, cent. II, cas. 8), Piat de Mons *(Prælectiones juris regularis*, 1888, t. I, p. 405), etc.

Pour l'opinion contraire, on cite Vasquez et quelques autres théologiens. Nous lui avons donné

[1] Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. II, n. 393. — Cf. Mazotta, *De Pœnitentia*, disp. II, q. I, cap. 3, § 2.

[2] Lacroix, *Theologia moralis*, lib. VI, part. II, n. 1624, al. 1524, 1866, t. III, p. 572.

[3] Lemhkuhl, t. II, n. 393.

[4] Sporer, *Theologia moralis decalogalis et sacramentalis*, Paderborn, 1901, Part. III, n. 685, t. III, p. 714.

la préférence parce que nous avons cru pouvoir interpréter en sa faveur la décision suivante de la S. C. des Evêques et Réguliers du 3 juin 1864 :

Quidam regularis utens facultate obtenta a Priore sui conventus, confitetur sacerdoti, et quidem approbato. Quæritur an *valide?* Et quatenus *affimative :* Utrum Prior possit jure subditis suis hanc facultatem concedere necne? — R. *In ordine Eremitarum S. Augustini, affirmative ad utrumque,* dummodo sacerdos fuerit ex approbatis ab Ordinario loci. *Pro aliis sacerdotum Ordinibus, standum Constitutionibus et Statutis* [1].

Le résumé du *Votum* d'un consulteur donné par Bizzarri va nous aider à comprendre cette réponse. La difficulté portait sur le mot *Prior.* Le droit distingue *trois* espèces de *Prélats réguliers,* selon le rang qu'ils occupent dans la hiérarchie de l'Ordre : — *prælatos supremos,* c'est-à-dire les supérieurs généraux ; — *medios,* c'est-à-dire le Supérieur provincial ; — *infimos,* les supérieurs de chaque maison.

D'après le *droit commun,* chacun de ces prélats peut déléguer un prêtre étranger à l'ordre, à moins toutefois que les statuts ne s'y opposent. C'est l'enseignement de Diana [2], Bordoni [3], etc.

Aussi le consulteur concluait-il à une réponse affirmative aux deux questions, mais avec cette restriction : *Dummodo non prohibeatur a constitutionibus Ordinis.*

De son côté le Vicaire général des Ermites de Saint-Augustin déclarait : 1° que les constitutions de son Ordre permettaient au Prieur de chaque couvent de déléguer d'autres prêtres pour entendre les confessions de ses religieux, sans aucune restriction ; — 2° que la défense faite aux frères de s'adresser à des étrangers quand ils avaient à leur disposition des prêtres de leur ordre, défense dont le Prieur avait d'ailleurs la faculté de dispenser, n'enlevait rien au pouvoir du Prieur ; — 3° que de temps immémorial les Prieurs de l'Ordre, au su des Supérieurs généraux, ont accordé et continuent à accorder à leurs sujets la permission de se confesser à des prêtres étrangers.

Il suit donc de tout cela que l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin se trouve sous ce rapport soumis uniquement *au droit commun.* Nous en concluons donc que la S. C. des Evêques et Réguliers en répétant dans sa réponse : « *dummodo sacerdos fuerit ex approbatis ab Ordinario loci,* » les paroles de la demande : « *confitetur sacerdoti et quidem approbato,* » a voulu dire que l'approbation de l'Ordinaire était requise pour qu'un prêtre pût être choisi comme confesseur par un régulier.

C'est aussi l'enseignement de Bizzarri, qui donne en note toute une thèse pour prouver que les *simples* prêtres ne peuvent être délégués par les supérieurs réguliers : « Porro superiores regulares, qui in proprio Ordine facultatem habent deputandi confessarios nisi obstet statutum, vel constitutio, possunt licentiam impertiri suis subditis, ut tam intra quam extra claustra degentes confiteantur cuilibet sacerdoti tam sæculari quam regulari, quam alterius Ordinis, qui *tamen sit ad confessiones excipiendas approbatus.* Quare *simplex sacerdos* delegari non potest [1]. »

Il invoque en faveur de son enseignement :

1° Une décision de la S. C. du Concile du 18 septembre 1769, *in Hildesinen.* : « I. An tales confessiones (factæ nempe a Regularibus sacerdoti simplici etiam de licentia suorum superiorum) *licitæ* sint? — II. An, ignorante episcopo, *validæ* fuerint? — III. An, episcopo sciente et contradicente, in posterum peragendæ validæ futuræ sint? — Resp. *Negative in omnibus, et amplius.* »

Pour bien saisir la force de cette décision, il faut se rappeler qu'elle parle des réguliers *en terme général,* et non des religieux d'un ordre particulier : ce qui nous remet dans le droit commun.

De plus, elle déclare non seulement *illicite,* mais *invalide,* la confession faite par les réguliers avec la permission de leurs supérieurs à des prêtres séculiers non approuvés par l'évêque.

Enfin, la clause *amplius* indique qu'il y a une jurisprudence arrêtée.

2° La pratique du Saint-Siège dans les indults qu'il accorde aux réguliers pour le choix d'un confesseur en dehors de l'ordre. — Tout d'abord, Bizzarri rappelle que les théologiens sont divisés sur ce point : « Disputatum est a doctoribus an regularis alterius Ordinis debeat esse approbatus ab Ordinario, vel sufficiat ut approbatus sit a Prælato suæ religionis. » Mais, déclare-t-il, *tous* les indults accordés soit par la S. Pénitencerie, soit par la S. C. des Evêques et Réguliers pour autoriser à choisir un confesseur étranger à l'ordre, renferment la clause suivante : « Indulget Religioso viro oratori, ut quemcumque confessarium sive sæcularem sive regularem, *dummodo sit ex approbatis ab Ordinario loci,* eligere possit... »

Pour la nécessité de l'approbation pour les prêtres séculiers, il n'y a absolument aucune exception ; quant à l'approbation des Réguliers étrangers par l'Ordinaire du lieu, il n'y a qu'une exception renfermée dans la constitution de Benoît XIV, *Quoad communi,* du 30 mars 1742, en faveur des Capucins : « In nulla alia ex recentioribus Apostolicæ Sedis diversam formulam inveni, si excipias const. *Quoad communi* 30 Martii 1742 pro Capuccinis, qua in § 2 declaratur, ut quilibet ex ordine Capuccinorum, sive sacerdos, sive conversus cum debita licentia extra claustra degens, si nullum ex dicto ordine confessarium reperiat, confiteri possit peccata sua cuilibet sacerdoti sæculari ab Ordinario approbato, et etiam Regulari,

[1] Bizzarri, *Collectanea...* 1885, p. 720. *In Piscien. Seu Ordinis Eremitarum S. Augustini,* 3 junii 1864.
[2] Diana, *Super Dubiis reg.,* resol. 11.
[3] Bordoni, *De Potestate Prælatorum,* res. 2, n. 23.

[1] Bizzarri, *Coll.,* l. c., p. 723, n. 1.

dummodo approbatus sit a suo superiore Regulari ad confessiones excipiendas. »

Donc, d'après la décision de la S. C. du Concile du 18 septembre 1769, confirmée par la décision de la S. C. des Evêques et Réguliers du 4 juin 1864, et par la pratique du Saint-Siège, un prêtre séculier ne peut *validement*, et à plus forte raison *licitement*, être délégué par les Supérieurs réguliers pour entendre la confession des réguliers hors du cloître, *s'il n'est déjà approuvé par l'Ordinaire du lieu.*

Nous acceptons comme seule vraie au point de vue théologique cette opinion, malgré que Sporer la dise défendue par *quelques* auteurs, tandis que l'autre est soutenue par l'*ensemble* des théologiens : « Negat Vasquez cum *paucis*. At cum *multis* affirmant Suarez, eumque secutus Tamb.[1]. »

Q. — Pierre est le créancier de Paul. Il a deux créances, l'une *privilégiée*, l'autre *ordinaire*. Voulant à tout prix recouvrer cette dernière créance, il fait le serment au tribunal et met ainsi cette créance au même rang que la première, c'est-à-dire *privilégiée*. A quoi est-il tenu ?

R. — Ce cas nous semble bien extraordinaire, car c'est la loi, et non pas le serment, qui fixe les créances privilégiées. Ainsi, d'après le Code civil, les créances privilégiées sont d'abord les frais de justice, les frais funéraires, les frais quelconques de la dernière maladie concurremment entre ceux à qui ils sont dus, les salaires des gens de service pour l'année échue et ce qui est dû pour l'année courante, les fournitures de subsistances faites au débiteur et à sa famille pendant les six derniers mois par les marchands en détail, tels que boulangers, bouchers et autres, et pendant la dernière année par les maîtres de pension et marchands en gros. (Art. 2101). Ces créances-là passent généralement avant toutes les autres. — Il y a ensuite les créances hypothécaires, suivant l'ordre d'inscription sur les registres du conservateur des hypothèques. (Art. 2106). — Il y a aussi des créances privilégiées sur certains immeubles, comme celles du vendeur sur l'immeuble vendu, etc. (art. 2103); d'autres sur certains meubles, comme les loyers et fermages des immeubles sur les fruits de la récolte de l'année, etc., ce qui se fixe par les baux. (Art. 2102).

Ces créances privilégiées sont donc fixées de manière à ce qu'il ne soit pas facile de faire passer une créance ordinaire au rang des créances privilégiées; aussi le Code ne parle point de serment à exiger à ce sujet.

Voilà pourquoi il eût été bon de nous dire comment Pierre a pu faire passer une créance ordinaire pour créance privilégiée, afin de nous mettre à même de mieux apprécier sa culpabilité. Peut-être a-t-il falsifié ses registres ou livres de compte, qu'il a présentés au tribunal; et les juges, y voyant quelque chose de louche, auront exigé le serment qu'il aura prêté de grand cœur. Alors il serait coupable de deux grandes fautes : falsification de registres capable de faire tort à d'autres, et faux serment devant les tribunaux.

Cela fait, à quoi est-il obligé ? C'est ici que le cas devient très embarrassant, d'autant plus que nous n'avons pas les données suffisantes pour le résoudre facilement. Nous ne pouvons donc procéder que par suppositions.

D'abord nous supposons que tous les créanciers n'ont pas été entièrement payés, car s'ils l'avaient été, il n'y aurait aucune difficulté. Pierre n'en aurait pas moins péché, mais il n'aurait reçu que ce qui lui était dû, et sans que personne en souffre; et quelles que soient en général les suppositions que nous puissions faire, nous ne l'obligerions pas à aller accuser devant les juges son faux serment, d'autant plus que cela ne remédierait à rien à quoi l'on ne puisse remédier autrement.

S'il s'agissait d'une faillite dont les comptes ne seraient pas encore entièrement réglés, il ne devrait garder pour lui sur sa seconde créance que ce qu'il aurait reçu si elle était restée créance ordinaire, et faire remettre le surplus, sans se faire connaître, au syndic de la faillite qui le répartirait comme il conviendrait. Si les comptes étaient entièrement réglés et tous terminés, ce serait à lui à faire remettre, toujours sans se faire connaître, directement aux différents créanciers à peu près ce qu'il leur aurait fait perdre, autant que ce serait moralement possible. Si la chose était déjà ancienne et qu'il ne pût connaître ni ceux à qui il a fait perdre, ni approximativement ce qu'il leur a fait perdre, ou qu'il lui fût moralement impossible, pour une raison ou pour une autre, de faire la restitution à ceux à qui elle serait due, nous lui *conseillerions* vivement de restituer aux pauvres ou aux bonnes œuvres. Nous parlons seulement de *conseil pressant*, parce qu'il serait bon qu'il fût puni de son parjure et n'en recueillît pas de fruit; nous n'oserions cependant pas aller au delà, parce que, après tout, il s'agissait pour lui d'une créance véritable, et qu'il n'a reçu que ce qui lui était dû, quoique la manière dont il y est arrivé fût inique.

Q. — A la page 343, parlant des mariages des enfants païens, vous dites : « Tout précoces qu'on les suppose au point de vue qui nous occupe, on est assez rarement autorisé à présumer chez eux une science de la *res matrimonialis*, de sa nature et de ses conséquences et de ses fins essentielles, assez sûre pour servir de base à un vrai et délibéré consentement de la volonté. » Mais ne pourrait-on pas tenir le même langage de certaines jeunes filles de 20 ans, élevées avec le plus grand soin dans des familles pieuses ? Et alors que penser de la validité de leur mariage ?

R. — Assurément l'assimilation est très possible; très possible aussi la même conclusion *de nulli-*

[1] Sporer, *Theologia moralis*, part. III, n. 684, t. III, p. 715.

tate. Prenez garde cependant à la très notable différence des conditions. Chez l'enfant tout jeune la *présomption d'ignorance* est de droit; elle constitue pour ainsi dire la règle universelle, contre laquelle toute exception doit apporter ses preuves. De là notre manière générale et normale de parler dans le passage que vous citez de notre précédent article.

Il en va différemment, au point de vue de la présomption, chez les adolescents. Là il faut s'en tenir à la règle contraire. L'ignorance ou l'erreur doit se prouver. Le contrat, en attendant, est avec raison tenu pour valide.

Les canonistes ont examiné de près la difficulté qui vous préoccupe. D'après leur enseignement, il ne faudrait pas trop vite conclure à la nullité en cas d'ignorance ou d'erreur antécédente au mariage sur le point même, physiquement parlant, substantiel, du contrat.

Il y a chez tout chrétien intention implicite d'accepter la situation matrimoniale sacramentelle ainsi que l'entendent 1° le commun des honnêtes gens, 2° l'Eglise elle-même. Il faudrait donc, pour vicier à fond le consentement, quelque chose de plus que l'absence d'une notion, même grave, qui le concerne. Il faudrait que l'exclusion de cette notion et de ses conséquences fût formelle, « *in pactum deducta,* » de manière à annuler l'intention droite générale qui au début la comprenait virtuellement.

Vous voyez que, à tout point de vue, devant le droit naturel et le droit positif, s'il y a analogie matérielle entre les deux situations, l'identité est loin d'exister. Il faut donc se garder de solutionner les deux cas exactement d'après les mêmes règles.

Sous le bénéfice de ces réserves, nous vous accordons volontiers que l'ignorance de la seconde hypothèse (chez les adultes) peut fort bien, en certains cas et sous certaines conditions déterminées, conduire à la même déclaration de nullité du pacte initial, ainsi d'ailleurs que le prouve la pratique de certains procès qui, sur ce point délicat, ont abouti à une sentence finale déclaratoire *de nullitate.*

Q. — Une personne m'a donné 500 messes pour célébrer après sa mort. Un jour, je lui ai fait comprendre qu'il était préférable, à mon avis, de les faire dire de son vivant. Elle a suivi mon conseil.

Un confrère à qui j'ai raconté ce fait a prétendu qu'il eût été mieux de célébrer ces 500 messes après la mort du donateur. A-t-il raison?

R. — Nous croyons qu'en général il vaut mieux faire dire des messes de son vivant que de les réserver *toutes* pour être célébrées après sa mort, et voici nos raisons. — 1° On est bien sûr que les messes qu'on fait célébrer de son vivant sont dites, tandis que bien souvent on ne peut pas être sûr que celles qu'on réserve pour après sa mort seront dites. Nous avons en effet connu des héritiers auxquels les testateurs croyaient avoir toute raison de se fier, et qui ne faisaient point dire toutes les messes qu'ils avaient formellement promis de faire dire ou qui leur étaient strictement demandées par des testaments très réguliers. L'intérêt est quelquefois un si mauvais conseiller! — 2° Les messes dites après la mort ne peuvent servir qu'à soulager l'âme, si elle est en purgatoire, et encore peut être seulement en tant qu'elle l'aura mérité pendant sa vie, surtout par sa dévotion envers la sainte messe et envers l'Eucharistie; tandis que les messes célébrées pendant la vie peuvent empêcher de tomber dans le péché mortel, ou faire obtenir la rémission de ceux qu'on a commis et empêcher ainsi de tomber en enfer, et aussi abréger au moins singulièrement le purgatoire, soit en apaisant la colère divine dès maintenant, soit en excitant dans le cœur des sentiments de contrition et d'amour qui peuvent contribuer non seulement à la rémission des péchés, mais aussi à celle des peines. — 3° Les messes dites après la mort peuvent sans doute s'appliquer aux peines dues à tous les péchés commis pendant la vie, mais quoiqu'une seule messe par elle-même pourrait suffire pour effacer même les plus grandes peines, Dieu dans son acceptation en exige à peu près toujours un nombre plus ou moins grand pour suffire à tout. Les messes dites pendant la vie ne peuvent au contraire être appliquées, quant à la rémission des peines, qu'aux péchés commis avant qu'elles soient dites et déjà pardonnés; néanmoins, dans l'acceptation de Dieu, la plupart du temps au moins, elles peuvent en effacer autant que les autres, mais de plus elles peuvent servir à faire éviter beaucoup de péchés véniels dans le temps qui reste à vivre. — 4° Surtout les messes dites après la mort ne peuvent procurer à l'âme aucune augmentation de grâce, ni aucune augmentation de gloire, tandis que les messes dites pendant qu'on est vivant peuvent et doivent même, si l'on est bien disposé, contribuer à donner une augmentation de grâce dans le temps, et de gloire pendant l'éternité.

Cependant, d'après la réserve que nous avons faite en commençant, nous ne conseillerions pas de faire dire de son vivant *toutes* les messes, parce que ces messes ne pouvant avoir aucune influence sur les peines dues aux péchés déjà commis et non encore pardonnés, ni sur les peines dues aux péchés qui seront commis dans la suite, si l'on faisait dire pendant sa vie toutes les messes qui doivent être célébrées pour vous, de manière à n'en plus avoir après sa mort, il serait bien dur, nous semble-t-il, quand on sera dans le purgatoire, de n'avoir plus de messes pour soulager et abréger sans cesse et peu à peu les peines auxquelles on est condamné.

Aussi nous n'approuverions sans réserve notre correspondant que si la personne qui lui a donné 500 messes à dire devait en réserver encore un certain nombre pour être dites après sa mort. Si, au contraire, il ne devait plus en être dit d'autres, nous eussions mieux aimé qu'il eût con-

seillé à cette personne d'en faire dire pendant sa vie la moitié, ou les deux tiers, ou au plus les trois quarts, réservant les autres pour être dites après sa mort, et surtout un trentain grégorien.

Q. — I. Y a-t-il une traduction française officielle, ou tout au moins authentique, de la doxologie : *Gloria Patri et Filio...* qui termine ordinairement les psaumes ? — Voici la troisième paroisse que j'habite, et dans chacune j'ai rencontré une traduction différente dans la récitation des fidèles :

1° « Comme elle était au commencement, qu'elle est maintenant, et qu'elle sera dans tous les siècles des siècles. »

2° « Ainsi qu'elle était au commencement, et maintenant, et toujours, et dans les siècles... »

3° « Comme elle était au commencement, qu'elle soit maintenant, et toujours, etc. »

4° Enfin, une prière approuvée, indulgenciée et prescrite en Belgique par feu S. E. le cardinal Goossens, porte : « Comme il était au commencement, et maintenant, et toujours, et dans tous les siècles des siècles. »

Quelle est la bonne formule ?

II. Le Rituel romain, tit. X, cap. III, *Forma describendi baptizatos*, porte : « Baptizavi infantem... cui impositum est nomen N. » L'usage est de donner toujours plusieurs noms à l'enfant. Or j'ai trouvé dans des actes signés par un doyen la formule : *cui impositum est nomen*, suivie de plusieurs noms. Ne fallait-il pas mettre : *imposita sunt nomina ?*

R. — Ad I. Il n'y a pas de traduction officielle du *Gloria Patri*. De celles que vous indiquez, nous supprimerions d'abord celle-ci : « Comme elle était au commencement, qu'elle est maintenant, et qu'elle sera dans tous les siècles des siècles. » On ne voit pas au juste, en effet, quel sens peuvent avoir ces *que* répétés pour remplacer la conjonction *comme* du commencement.

Les autres donnent toutes pour sens général de la doxologie : « Gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit maintenant et toujours comme au commencement, » et chacune peut se justifier, grâce à la latitude que laisse la formule latine.

On peut en faire deux groupes bien distincts : celles qui donnent pour sujet du verbe *erat* le mot *Gloria*, et celles qui prennent ce verbe au sens impersonnel *(il était = c'était)*. Dans chaque groupe on peut distinguer les formules qui font de la doxologie tout entière une seule et même phrase exprimant un vœu unique, et celles qui en font deux phrases pour exprimer deux vœux, l'un répondant au premier. Si l'on suit l'ordre du latin, elles contiendront toutes en inversion le membre de phrase « Comme elle était (il était, ou c'était) au commencement » qui donnerait une phrase française plus régulière s'il était placé à la fin. Nous ne reproduisons pas toutes les formules françaises que l'on pourrait former en tenant compte de toutes ces remarques, il est facile de les retrouver.

Entre toutes, laquelle choisir ? A notre avis, la meilleure sera celle qui conservera et la marche et l'imprécision du latin, tout en tenant compte des origines du *Gloria Patri*.

D'abord nous ferons de la doxologie tout entière une seule et même phrase ; rien n'exige de la couper en deux : bien au contraire, les deux parties s'agencent on ne peut mieux pour exprimer un seul et même vœu commun à tous ceux qui prennent part à la récitation.

Nous conserverons ensuite bien fidèlement la conjonction *et* dans la première partie. Nombre de formules la suppriment ; c'est à tort. En même temps qu'elle distingue plus nettement les noms de chacune des Personnes, elle les unit et donne une idée bien plus précise du mystère de la sainte Trinité. Elle est d'ailleurs universellement conservée dans une formule analogue, celle du signe de la croix : « Nous disons : *Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit ;* pourquoi ne pas dire : *Gloire au Père, et au Fils, et au Saint-Esprit ?* » (Dom Guéranger, *Année liturgique).* Nous conserverons de même cette conjonction et dans la réponse ; elle sépare les différents instants de la durée, mais elle sert à affirmer plus fortement que, les instants se succédant, Dieu est immuable dans son éternité et a toujours droit à la même gloire.

Faut-il maintenant au premier membre intercaler le verbe optatif *soit*, traduction de *sit* sous-entendu en latin ? C'est assez indifférent. Le français admet tout aussi bien le souhait exprimé par le verbe, que le désir manifesté sous forme d'exclamation ; on peut dire *Gloire soit au Père*, etc., comme l'on peut dire aussi *Gloire au Père*, etc., de même que l'on peut dire *Honneur soit à vous*, et tout aussi bien *Honneur à vous*. Même cette dernière formule exprime un vœu plus ardent. Voilà pourquoi nous la préférons ; elle a de plus l'avantage de suivre tout à fait littéralement le latin.

Au second membre, nous prendrons *erat* dans le sens impersonnel *(il était = c'était)*. Il nous semble que le sens impersonnel répond mieux à toute l'idée qu'a eue le Concile de Nicée en donnant cette seconde partie de la doxologie. Baronius écrit : « *Gloria Patri, et Filio, et Spiritui Sancto,* ex Apostolorum instituto et usu ortum habet et æqualitatem personarum indicat. Concilium Nicœnum addidit : *Sicut erat in principio...* ut retunderet Arianos dicentes : *Erat quando non erat,* hoc est, erat tempus quando non erat Filius. » A l'impersonnel *erat* qui pour les Ariens indiquait le temps indéfini où le Fils n'existait pas d'après leur dire, le Concile oppose le même impersonnel *erat* pour affirmer qu'au commencement c'était de la sainte Trinité comme c'est maintenant et toujours. Nous traduirons donc *erat* par *il était* ou *c'était ;* le français d'ailleurs supporte assez mal que l'on remplace par le pronom personnel un nom commun qui n'est pas précédé d'un article défini ou indéfini.

Laisserons-nous à sa place le membre *sicut erat in principio* qui en français fait inversion ? A la vérité la phrase française s'en trouvera quelque peu embarrassée ; mais il a sa raison d'être là où il est en latin : la succession du temps y est bien

mieux marquée; si l'ordre grammatical y trouve un peu à redire, l'ordre logique y trouve mieux son compte, et cela suffit pour qu'en français nous suivions là encore le latin. Notre traduction serait donc :

Gloire au Père, et au Fils et au Saint-Esprit, comme il était (ou c'était) au commencement, et maintenant et toujours et dans les siècles des siècles.

C'est absolument celle approuvée par le cardinal Goossens, archevêque de Malines. C'est celle que Dom Guéranger a proposée. Après les paroles que nous avons rapportées plus haut il ajoute : « Pourquoi ne pas achever ainsi : *Comme il était au commencement, et maintenant, et toujours, et dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il? — Il* est impersonnel, et souhaitant gloire à Dieu, nous faisons le vœu qu'il en soit maintenant et toujours... comme il en était au commencement. »

Ad II. Nous n'apercevons pas l'obligation de changer *impositum est nomen* de la formule du Rituel en *imposita sunt nomina* quand on donne plusieurs noms à l'enfant que l'on baptise. Tous ces noms réunis forment un nom composé qui est le nom personnel de l'enfant. Cela suffit pour que l'on soit en règle avec la grammaire.

Q. — Voudriez-vous avoir l'obligeance de répondre à certaines questions relatives au port de l'*habit canonial* ?

Depuis le décret du 21 janvier 1894 de Léon XIII, un chanoine, titulaire ou honoraire, même *singulariter*, peut porter son costume non seulement dans l'église cathédrale, mais aussi dans tout son diocèse. Mais, depuis la promulgation de ce même décret, est-il permis, même à un chanoine *titulaire*, de porter son costume en dehors de son diocèse ? Et cela, d'une façon générale et absolue, ou seulement dans quelques cas particuliers et bien déterminés par le droit canon ? Quels sont ces cas particuliers ?

Si en rigueur de droit cela n'est pas permis, peut-on du moins, pour suivre licitement la pratique contraire, s'appuyer sur une réponse de la S. C. qui fut donnée, le 2 août 1875, pour le diocèse de Périgueux ?

Un simple chanoine *honoraire* a-t il sur ce même point les mêmes droits qu'un chanoine titulaire ?

R. — Nous ferons d'abord remarquer que la faculté reconnue aux chanoines titulaires et aux honoraires de porter leur costume dans tout leur diocèse, même quand ils figurent dans une cérémonie *singulariter*, ne leur vient pas du décret *Cum illud*, du 21 janvier 1894, mais d'une coutume approuvée le 2 août 1875 par la S. C. des Rites, *in Petrocoricen.*, où il est dit : *Nihil esse innovandum.*

C'est ainsi que ces deux décrets sont interprétés par les *Ephémérides* (1894, p. 354) et par le *Canoniste contemporain* (1894, p. 503).

Contiennent-ils, pour les chanoines titulaires et les chanoines honoraires, la faculté de porter, au moins en vertu de la coutume, leurs insignes dans les diocèses étrangers ? Les deux susdites revues répondent *négativement*. « En France, dit M. Boudinhon, étant donnée l'existence de la coutume générale, il est vrai de dire que les chanoines honoraires, comme les titulaires, ne peuvent pas porter leurs insignes en dehors du diocèse dont ils sont chanoines, mais aussi qu'ils peuvent s'en revêtir dans toutes les églises de ce diocèse. »

Q. — 1° Dans un institut à vœux simples, est-il permis de voter pour soi dans les diverses élections ?

2° Quelles sont les conséquences juridiques, au point de vue de l'élection, si quelqu'un s'était assuré la majorité en votant pour soi-même ?

R. — Ad I. La réponse varie suivant l'objet du vote : suivant qu'il s'agit d'une prélature ou d'une charge quelconque, et de la délégation au chapitre général.

1° Le droit des réguliers ne renferme aucune disposition relativement au premier point, mais Clément VIII applique dans l'espèce les règles tracées par le Concile de Trente pour l'élection des titulaires des bénéfices ecclésiastiques soumis à l'élection.

Tout d'abord, à la session VI, c. 1, *de Reform.*, le Concile de Trente prescrit « *ut ad ecclesiarum regimen... qui* maxime digni fuerint... *assumantur.* » A la session XXIV, c. 1, *de Reform.*, le concile revient encore sur ce point en avertissant les électeurs « alienis peccatis communicantes mortaliter peccare, nisi quos *digniores* et *ecclesiæ magis utiles* ipsi judicaverint, ... præfici diligenter curaverint. »

C'est Clément VIII qui a imposé aux religieux l'observation de cette déclaration du Concile de Trente, et, pour que ses dispositions ne soient pas oubliées, il impose aux électeurs l'obligation de faire serment de choisir le plus digne : « In superiorum et officialium omnium electionibus forma præscripta a Sacro Concilio Tridentino et ordinis constitutionibus inviolabiliter servetur, *jurentque* electores, secundum veritatem cujusque conscientiæ, *probiores ac magis idoneos se electuros* [1]. »

Ces prescriptions ne sont rigoureusement obligatoires que pour les religieux à vœux solennels, et ne s'appliquent aux religieux à vœux simples que si elles sont insérées dans leurs constitutions particulières. Aussi ce que nous allons dire doit-il être restreint à ces sociétés.

Dès lors que l'électeur fait vœu de ne choisir que le plus digne, on peut se demander comment il peut concilier cette appréciation de sa personne comme étant *probior et magis idoneus* avec les règles de l'humilité. C'est à sa conscience à répondre, puisqu'il doit émettre son vote *secundum veritatem conscientiæ.*

Cependant, s'il s'agissait d'*écarter un indigne* qui extérieurement passe pour *probior ac magis idoneus*, l'électeur qui connaîtrait l'indignité pourrait voter pour lui-même.

[1] Clément VIII, const. *Nullus omnino*, 36 ; Bullar. rom., t. V, part. v, p. 258, edit. Mainardi.— Cf. Piat de Mons, *Prælectiones juris regularis*, t. I, p. 493, quæst. 7.

2° Nous ne pensons pas que ces prescriptions s'appliquent au cas où il s'agit de nommer un délégué au chapitre général, à moins d'une réserve spéciale des statuts. De fait, le délégué au chapitre général est le *représentant* de ceux qui l'élisent pour prendre part aux délibérations de l'ordre. Comme il s'agit pour chacun des électeurs de choisir celui qui, suivant sa conscience, lui semble le plus à même de faire valoir les idées qu'il a sur le gouvernement général de l'institut, il peut licitement, en conscience, se croire dans ce cas et se donner sa voix, en d'autres termes, se réserver de faire valoir ses idées, personne n'étant à même de les mieux exposer. Le religieux qui vote ainsi pour lui-même ne fait de tort à personne, parce qu'il dispose d'une chose dont il a la libre disposition en conscience. Si les autres électeurs pensent comme lui et lui accordent le nombre de voix requis par les constitutions, il est légitimement élu, lors même que sa voix aurait été nécessaire à former la majorité, puisqu'il a voix *active* et *passive* dans l'hypothèse.

Ad II. La question ne se pose pas au point de vue *juridique*, parce que les votes sont *secrets* : « Electio autem fiat per secreta suffragia, » dit l'art. 218 des *Normæ*.

Si les bulletins sont fermés, il n'y a aucun moyen juridique de prouver que tel individu a voté pour lui-même. D'autre part, un aveu personnel ne suffit pas pour la preuve juridique. Enfin, comme le droit ne mentionne aucune peine ni aucune nullité, on ne peut en introduire arbitrairement.

Q. — L'*Ami du Clergé* dans son numéro du 12 avril dernier nous donne comme probable (p. 317) cette conclusion que pour gagner l'indulgence de l'autel privilégié, on *doit* aussi utiliser pour messes en noir la concession accordée, en certains diocèses, de pouvoir célébrer en noir une ou plusieurs fois par semaine à des fêtes doubles. Je ne l'avais pas cru jusqu'ici.

Comme c'est une bien grave question, nous serions très obligés au cher *Ami* de nous procurer sur ce point une solution nette et bien certaine :

Oui ou non, sommes-nous obligés pour gagner la susdite indulgence, d'user de cette concession ?

R. — Nous n'avons pas qualité pour donner une solution nette et bien certaine au point de vue de l'*obligation canonique* ; mais nous pouvons, comme tous les auteurs, donner les décisions des Congrégations romaines qui servent de preuves à notre enseignement.

Voici la règle générale que nous posons comme majeure : *Quand on veut gagner l'indulgence de l'autel privilégié, on est obligé de dire la messe en noir chaque fois que cette couleur est permise.* Cette proposition s'appuie sur deux décrets de la S. C. des Indulgences :

N° 281 (11 avril 1840) : «... Utrum qui celebrat in altari privilegiato pro singulis diebus, debeat *semper* uti paramentis nigris *diebus non impeditis*, ut indulgentiam privilegii consequatur ? — Resp. *Affirmative.* »

N° 339 (22 février 1847) : « 1° Utrum ad acquirendam plenariam indulgentiam pro defunctis sacerdos, qui sacrum facit in altari privilegiato pro singulis diebus, teneatur paramentis nigri coloris uti diebus non impeditis ? — Resp. *Affirmative juxta decretum diei 11 aprilis 1840.* »

La majeure est donc absolument certaine.

En guise de mineure, nous avons dit que celui qui a un indult lui permettant de dire une messe en noir aux doubles mineurs se trouve, par suite de cet indult, avoir la faculté de dire une messe en noir : c'est encore absolument certain, puisque l'indult a précisément pour but de l'autoriser à dire une messe en noir les jours où celle-ci est interdite chez les autres.

La conclusion nécessaire au point de vue *doctrinal*, c'est que si le prêtre en question veut gagner l'indulgence de l'autel privilégié un jour double où il le peut, il doit dire la messe en noir.

Notre conclusion, absolument sûre au point de vue doctrinal, dépasse-t-elle les intentions du Saint-Siège dans la concession de ces indults ? Nous n'avons aucun document pour l'affirmer ou le nier : ce qui nous force à nous en tenir à la question doctrinale.

Q. — 1° Un moribond s'accuse d'avoir causé à son prochain un tort considérable. Comme il s'exprime assez difficilement, je ne réussis à le comprendre qu'à moitié ; ne voulant pas le fatiguer outre mesure, je me borne à quelques interrogations indispensables qui demeurent cependant insuffisantes à m'éclairer totalement. Voici ce que j'ai réussi à comprendre : cet individu sachant que Titius convoitait une propriété l'achète lui-même et la revend beaucoup plus cher à Titius. Je lui demande s'il a usé de moyens injustes... Il me déclare que non... mais répète qu'il a nui considérablement à Titius. Là-dessus je lui demande s'il est disposé à restituer aux héritiers de Titius, mort depuis longtemps déjà, et il me répond qu'il n'a plus rien, à peine de quoi se suffire. Alors je l'exhorte de mon mieux à réparer le mal qu'il croit avoir commis, s'il revient à la santé et si son état de fortune s'améliore,... et je lui administre les sacrements. — Jusqu'ici pas de difficulté : comme le temps pressait et par crainte de le fatiguer, je n'ai pu obtenir tous les éclaircissements désirables pour la vraie solution du cas... Aujourd'hui le malade est en pleine convalescence... Dois-je aller le trouver pour lui demander de nouvelles explications (avec sa permission évidemment) ? Peut-être n'est-il pas tenu à restitution ?... Je crois qu'il ne pourra pas non plus arriver à réparer le dommage causé. Que faire donc ? Le laisser ainsi ou bien demander de plus amples renseignements pour voir si vraiment il est tenu à restitution ?

2° Je confesse une personne pratiquante ; or je viens d'apprendre, par hasard et en dehors de la confession, que cette personne, depuis plusieurs années déjà, a demandé la séparation d'avec son conjoint, d'aucuns disent le divorce, à cause de sévices graves dont elle était l'objet. Dois-je l'interroger là-dessus ? Et si elle est divorcée, quelle conduite tenir à son égard ? Comme cette personne a toujours pratiqué très régulièrement, je crois, il me semble qu'elle a dû exposer son cas à celui qui la dirigeait alors. Cette personne jouit d'une très bonne réputation.

R. — Ad I. Il n'est pas certain que vous ayez commis une erreur relativement aux obligations de votre pénitent. Il n'est donc pas certain que vous soyez tenu de corriger quelque chose dans le jugement que vous avez rendu. Mais comme

l'obligation dont il s'agit pour votre pénitent, partant, pour vous-même, est une obligation de justice, le parti qui s'impose c'est le parti le plus sûr.

Convaincu qu'il était obligé de restituer, votre pénitent n'a pas été détrompé par vous : les questions que vous lui avez posées, les conseils que vous lui avez donnés, l'ont plutôt confirmé dans cette conviction, de telle sorte que si, par hasard, la fortune venait à lui sourire, il s'empresserait de réparer le dommage dont, plus que jamais, il se considère comme l'auteur responsable. Or il est possible, il est même probable, que cette conviction est erronée. Etes-vous obligé de vous en rendre compte et de corriger l'erreur, si erreur il y a ? Si un supplément d'enquête ne doit pas être pour vous une source d'inconvénients graves, ou supérieur aux avantages que vous escomptez, nous pensons que vous devez interroger à nouveau votre pénitent. La charité vous en ferait un devoir quand même vous n'auriez rien ajouté par vos paroles à sa propre conviction. Mais si votre manière de dire a influé sur cette conviction, ce n'est pas seulement la charité qui vous crée ce devoir, c'est encore la justice, car, en ne revenant pas sur votre première décision, vous vous exposez à causer un dommage à cet homme. Plus tard en effet, si sa fortune s'améliore, il se souviendra de ce que vous lui avez dit et se basera sur votre parole pour remplir un devoir de justice qui peut-être n'existe pas.

Interrogez-le donc de nouveau, soit quand il viendra se confesser, soit même avant, mais, dans ce dernier cas, avec sa permission. Si réellement il y a eu injustice, vous vous en tiendrez simplement à votre première réponse. S'il n'y a pas eu injustice, vous découvrirez peut-être quelque procédé peu charitable qui demande lui aussi une certaine réparation. A vous d'examiner quelle réparation est nécessaire et dans quelle mesure vous pouvez l'imposer à votre pénitent; mais vous n'aurez plus à lui parler de restitution.

Ad II. Les personnes qui vous ont renseigné sont-elles suffisamment sûres pour que, touchant la situation irrégulière de votre pénitente, vous ayez, sinon la certitude, du moins une grande probabilité, un soupçon légitime ? Voilà ce que vous devez considérer tout d'abord.

Si leurs affirmations vous paraissent sérieuses, vous devez, avec toute la discrétion exigée en pareil cas, interroger votre pénitente. Si vous découvrez qu'elle est séparée de son mari, vous aurez à examiner les motifs qui ont amené cette séparation, et à voir si la loi naturelle et la loi ecclésiastique les tiennent pour suffisants. Il vous restera ensuite à appliquer, suivant les circonstances, les règles qui découlent pour le confesseur de l'obligation d'avertir.

Mais votre enquête vous apprend qu'en effet cette femme est divorcée. Le cas devient plus compliqué.

Supposons d'abord qu'elle a *subi* le divorce : si elle est disposée à reprendre la vie commune, et que, dans cette affaire, son innocence soit hors de conteste, rien ne s'oppose, de ce chef, à ce que vous l'admettiez à recevoir les sacrements.

Si au contraire elle a *demandé* le divorce, sachant parfaitement que cela était défendu par les lois de Dieu et de l'Eglise, elle a péché gravement. Les sévices qui l'ont poussée à cette extrémité peuvent atténuer la gravité de sa faute, non la faire disparaître. Seule la bonne foi complète l'excuserait de tout péché. Mais, même dans ce cas, le bien public étant en cause, vous devez l'avertir qu'elle ne pouvait pas en conscience demander le divorce et qu'elle doit regretter de l'avoir fait, même innocemment.

D'ailleurs qu'elle ait été, dans cette démarche, de bonne ou de mauvaise foi, elle est obligée d'accomplir certaines réparations. Ici, en effet, ce ne sont pas seulement ses intérêts individuels qui sont en jeu, mais c'est le bien commun, l'ordre social chrétien qui est mis en question, et cela dans un de ses principes les plus essentiels. La violation publique de ce principe doit être réparée publiquement. Quelle devra être cette réparation ? C'est assez difficile à déterminer ; c'est pour cela, et aussi parce que, dans un cas de divorce, il peut y avoir des questions qui ne soient pas de votre compétence, que vous devez consulter votre évêque. Celui-ci exigera sans doute le regret de la demande en divorce, une démarche officielle et publique en vue de reprendre la vie commune, une profession explicite du droit exclusif de l'Eglise sur les causes matrimoniales, enfin la réparation du scandale dans les différents endroits où il a été donné. Quelles que soient ces instructions, votre pénitente devra s'y soumettre avant de pouvoir être admise à communier publiquement dans la paroisse où son divorce est connu. — Si cependant elle avait été de bonne foi en le demandant et si elle se montrait disposée à faire son devoir en ce qui concerne les réparations exigées, vous pourriez lui donner la communion en secret.

Q. — Un jeune homme a reçu de sa mère par succession 60 vergées de terre. Or cette mère a renié les dettes de son mari, tombé en déconfiture, — ce que la loi civile accepte.

En outre, depuis la mort de sa mère (plus de dix ans), le fils a chez lui son père, qui travaille pour le compte du fils sans recevoir d'autres gages que la nourriture, le logement et le vêtement.

Or ce père, après cession de tous ses biens, est loin d'avoir payé toutes ses dettes.

1° Les lois civiles peuvent-elles être suivies *en conscience*, quand elles permettent à la femme de *renier* les dettes de son mari et de garder ses biens ; — ou, en d'autres termes, quelles sont les obligations d'une femme et des héritiers de la femme touchant les dettes de son mari ?

2° Le fils peut-il ainsi profiter du travail de son père au détriment des créanciers ?

R. — Ad I. Il y a des femmes qui, mues par un noble sentiment d'honneur, de probité et de déli-

catesse de conscience, se font comme un devoir d'abandonner aux créanciers de leur mari tout ce qui est à elles, au risque de tomber dans la gêne et même dans un dénuement complet, afin de laisser sans tache le nom de leur époux et de ne pas faire crier après lui ou après elles-mêmes. C'est assurément un héroïsme qu'on ne saurait trop louer et qu'on peut conseiller ; mais on est assez rarement tenu à des actes héroïques. Aussi *en général* la femme d'un failli peut en conscience s'en tenir à ses droits. La loi en effet a été faite par ceux qui avaient droit de la faire, elle a été faite pour tous, et pour le bien commun, elle est connue de tous et elle est conforme à l'équité.

Dans le mariage et la direction des affaires, la femme est appelée à jouer un rôle bien effacé : toute l'administration et la gérance des biens devenus plus ou moins communs sont dévolues au mari. Si donc ils sont mal administrés, c'est sur lui qu'en doit retomber la responsabilité. La femme, sur qui retombent surtout le soin et la charge des enfants et qui, quand elle avance en âge, ne peut plus se suffire à elle-même et à sa famille, serait vraiment par trop malheureuse si, quand elle n'a point été coupable, même ce qui est proprement à elle et qu'elle a apporté en mariage, comme venant de ses parents, lui était enlevé ; quelles ressources aurait-elle donc alors ?

Aussi les différents régimes sont des contrats bien connus, ayant tous pour but de sauvegarder les droits de la femme et de pourvoir équitablement à ses besoins. — Le *régime dotal* a pour but précis de garder à la femme sa dot contre les dilapidations possibles du mari, et même contre les défaillances ou faiblesses de son propre caractère, car s'il en laisse l'usufruit et l'administration au mari, c'est à la condition expresse qu'il ne pourra pas l'aliéner, même du consentement de sa femme, excepté dans un petit nombre de cas parfaitement spécifiés par la loi.

Dans *le régime de la communauté légale ou conventionnelle*, qui est le régime de beaucoup le plus communément adopté, c'est le mari qui seul a l'administration des affaires, avec puissance entière sur tous les biens meubles, et même souvent sur les immeubles ; n'est-il pas bien juste alors que la femme ait au moins quelques droits de conservation ? Sans doute, c'est dans un but d'union et de concorde intimes que la loi frappe la femme d'incapacité, mais alors en lui réservant la faculté de renoncer à la communauté, si sa dot court quelques risques par suite de la mauvaise administration de son mari. Et dans le partage de la communauté les prélèvements de la femme s'exercent toujours avant ceux du mari, et si les biens de la communauté ne suffisent pas, elle exerce ses reprises sur les biens propres du mari. C'est encore très sagement combiné : la femme, n'ayant pas l'administration, doit courir moins de risques que le mari, et le mari, ayant plus de risques à courir, est excité par là à gouverner prudemment. — Les dettes de la communauté sont en principe par moitié à la charge de chacun des époux, mais à cette condition cependant que la femme ne soit tenue des dettes de la communauté, soit à l'égard de son mari, soit à l'égard des créanciers, que jusqu'à concurrence de son émolument, c'est-à-dire de ce qu'elle a gagné à la communauté.

Dans *le régime sans communauté*, le mari a l'administration et la jouissance personnelle de tous les biens meubles et immeubles de sa femme, seul il profite même des gains que fait celle-ci par son travail et son industrie propres, et par là-même seul il doit subvenir à tous les frais du ménage et de l'éducation des enfants, et s'il fait des acquisitions même avec le fruit du travail ou les revenus de sa femme, elles entrent dans son patrimoine propre. Il est donc bien juste que la femme, qui n'a aucune chance de gain, n'en ait aussi aucune de perte.

Dans *le régime de séparation de biens*, où chacun des époux a l'administration et l'usufruit de son bien propre, et concourt aux frais communs selon la loi ou les conventions particulières, les dettes du mari ne doivent évidemment pas plus regarder la femme qu'un autre proche parent quelconque du même mari.

Nous avons tenu à donner, aussi brièvement que possible, tous ces détails, afin de montrer qu'en tout ceci la loi civile est équitable, et a tout ce qu'il faut pour être une loi véritable, et par conséquent qu'elle peut être suivie en conscience. — Nous avons dit cependant *en général*, parce qu'il est des exceptions indiquées par la loi ou par la raison, par exemple, si c'est vraiment par la faute de la femme, faute dont elle est responsable devant sa conscience, que sont venues les dettes, insolvables en dehors de sa propre fortune ; s'il s'agit de dettes personnelles à la femme ; si celle-ci a donné sa signature ; si elle s'est engagée pour le tout, ou pour la moitié des dettes contractées par le mari, etc. C'est donc à ceux qui entrent en affaires avec le mari à prendre, quand il en est temps, leurs précautions ; s'ils ne les prennent pas, ou s'ils s'engagent imprudemment, ils sont en faute, et, tout bien considéré, il vaut mieux alors qu'ils en souffrent que celle qui est innocente.

Dès lors que la mère était en son plein droit quand elle a gardé ses biens propres, elle peut en faire ce qu'elle veut, et les transmettre à ses enfants qui peuvent également les recevoir en sûreté de conscience ; et si elle n'en dispose pas de son vivant, ils passent tout naturellement à ses enfants à sa mort. Nous supposons toutefois qu'au moment de la faillite ou de la déconfiture il n'y a pas eu, comme cela arrive malheureusement assez souvent, des fraudes tout à fait injustes, auxquelles la femme ait participé.

Ad II. Quant au père, si, comme l'*Ami* l'a dit encore tout récemment, p. 405, quand il est tombé en déconfiture, ses créanciers ne lui ont pas fait remise de ce qui leur était encore dû, ou si ce n'est

pas une habitude dans le pays que les faillis ou les déconfiturés sont généralement regardés comme libres de toutes leurs dettes anciennes, à moins que les créanciers ne protestent qu'ils les regardent toujours comme leurs débiteurs tant qu'ils n'auront pas acquitté tout, il est toujours obligé envers eux, et ceux qui hériteraient de lui seraient obligés de même pour la portion dont ils hériteraient. Si donc le fils pouvait faire d'assez gros bénéfices sur le travail de son père, il devrait les verser à ses créanciers. Mais, pratiquement parlant, nous n'oserions même pas lui en parler de nous-même, parce que nous ne croyons pas qu'un cultivateur, comme l'est sans doute ce fils, en employant chez lui son père, homme déjà âgé, puisse, quand il aura pourvu à tous ses besoins pour la nourriture, le logement, le vêtement, le blanchissage, les remèdes et les frais de maladie, et ses autres dépenses pour qu'il soit suffisamment bien traité, et enfin les frais de sépulture après sa mort, avoir de reste un gain quelque peu notable et dont il faille réellement tenir compte aux anciens créanciers.

Q. — La demande de divorce *reconventionnelle* n'est pas absolument défendue. On peut en user d'après divers auteurs cités à la page 114 des *Décisions romaines sur le divorce civil*, par M. Lavialle.

Une femme ayant une fortune et des enfants, est séparée de corps et de biens de son mari, depuis dix-huit ans. Elle a des difficultés incessantes pour la gestion de ses biens. A chaque instant elle est obligée de recourir au tribunal, ou d'obtenir la signature de son mari, éloigné, qui vit on ne sait comment.

Cette femme est très chrétienne ; elle n'a aucune intention de se remarier. Elle demande si elle pourrait introduire une demande de divorce devant le tribunal, pour user seulement de ses effets civils.

R. — La situation de la personne en question est identiquement la même que celle résolue par la S. Pénitencerie le 14 janvier 1891.

Un individu, après avoir dilapidé une partie de sa fortune, s'était enfui en pays étranger, laissant sa femme et une petite fille, qui mourut d'ailleurs peu de temps après.

Pour éviter la ruine complète, il fallait entreprendre des procès, emprunter, louer des maisons et des terres. Or, avec la séparation de corps et de biens, il fallait à chaque fois l'autorisation du tribunal pour accomplir ces actes, tandis que le divorce lui donnait toute liberté et empêchait les nouveaux frais.

Conseillée par ses hommes d'affaires de recourir à ce moyen, elle reconnaissait que les causes matrimoniales ressortissent uniquement au for ecclésiastique, que le divorce civil ne lui conférait pas le droit de contracter un nouveau mariage, et elle demandait si sa démarche devant les juges civils pour obtenir ce divorce légal était licite. La réponse fut négative [1].

Comme la décision est très précise, nous ne pensons pas qu'elle puisse être modifiée par l'enseignement théologique.

Nous pensons donc que le divorce civil n'est pas permis dans le cas que vous indiquez. S'il vous reste des doutes sur le bien-fondé de notre réponse, soumettez votre cas par l'intermédiaire de l'évêque à la S. Pénitencerie.

[1] *Ami*, 1892, p. 349.

Q. — J'avais envoyé en Amérique 50 honoraires de messes à 2 francs. La somme s'est perdue en route. A quoi suis-je tenu ?

R. — Les règles pour résoudre votre difficulté sont renfermées dans l'art. 6 du décret *Ut debita :*

Qui vero missas a fidelibus susceptas, aut utcumque suæ fidei commissas, aliis celebrandas tradiderint, obligatione teneri usque dum peractæ celebrationis fidem non sint assecuti ; adeo ut si ex eleemosynæ dispersione, ex morte sacerdotis, aut ex alia qualibet, etiam fortuita causa, in irritum res cesserit, committens de suo supplere debeat, et missis satisfacere teneatur.

Comme vous avez envoyé vos honoraires de messes sous votre responsabilité personnelle, la disparition de l'honoraire par cause fortuite vous est imputable en justice au point de vue de la restitution.

Jusqu'où s'étend cette obligation ? — Elle comporte la célébration de *cinquante* messes, puisque c'est ce nombre qui a été demandé par les fidèles : *missis satisfacere teneatur.*

Qui doit dire ces cinquante messes ? — Elles retombent à votre charge, soit que vous les disiez personnellement, soit que vous en chargiez d'autres confrères à vos frais : *committens de suo supplere debeat.*

Si vous les dites vous-même, il n'y a pas lieu de s'occuper des honoraires à verser.

Si vous les faites dire par d'autres prêtres, vous pouvez les envoyer dans un diocèse où la taxe est inférieure à 2 francs, et même accepter la célébration gratuite, si quelqu'un vous la propose.

De fait, la défense relative à la célébration dans des contrées où l'honoraire est inférieur ne s'applique pas au cas présent. Il y est question d'une retenue d'honoraires qui *enrichit* celui qui en bénéficie ; or, ici, il n'y a pas de *bénéfice*, puisque l'honoraire a disparu sans que le collecteur des messes en ait profité.

Cette doctrine se trouve appuyée par la conduite des prêtres qui, au su du Saint-Siège, ont appliqué gratuitement des messes à la décharge de l'église Saint-Joachim de Rome.

La solution précédente vise le cas où vous auriez accepté les messes *pour vous*, même avec l'autorisation de les confier à d'autres.

On peut faire deux autres hypothèses : 1° celle où vous auriez été chargé par vos confrères d'Amérique de leur procurer des honoraires de messes, et 2° celle où les personnes qui vous ont remis ces honoraires vous auraient chargé de les faire parvenir à vos confrères d'Amérique. Dans les deux cas, vous n'auriez été qu'*intermédiaire*. Or, les

canonistes déclarent que les intermédiaires ne sont pas tenus dans ce cas à autre chose qu'aux règles ordinaires de la prudence et de la fidélité [1].

Q. — Un père de famille demande à un de ses parents de vouloir bien être parrain de son nouveau-né : il fait la demande par écrit.

Le jeune homme accepte, mais oublie d'en écrire à la famille, et lorsqu'il arrive à la cérémonie, il apprend que le baptême a eu lieu et que, l'invitation étant restée sans réponse, on avait engagé un autre parrain. Alors il va trouver celui qui avait servi de parrain et qui avait touché l'enfant au moment du baptême, assumant toutes les responsabilités, droits et devoirs attachés à cet acte, et il lui demande de lui céder l'*honor* et l'*onus* qu'il a assumés. L'autre y consent.

Reste à savoir :

1° Si le vrai parrain peut réellement céder ses droits et devoirs, et

2° Dans le cas où il pourrait le faire, la parenté spirituelle cesse-t-elle d'exister entre le premier parrain et son filleul, pour se porter sur le second parrain, ou bien la contractent-ils tous les deux ?

R. — Ad I. Il y a des droits et des devoirs de nature bien différente : ceux qui se rattachent essentiellement à la fonction de parrain, et ceux qui y sont rattachés par la coutume mais ne sont pas essentiellement liés à la fonction elle-même, comme en certains pays d'envoyer des étrennes, de faire un cadeau à la première communion, un cadeau de noces. Ces derniers peuvent être cédés en toute liberté. Quant aux premiers, comme de veiller, s'il le fallait, à l'instruction chrétienne de l'enfant, rien n'empêche que le parrain, tout en les conservant pour lui radicalement, ne les partage avec un autre. Mais aucun acte du parrain ne peut faire qu'il ne soit plus le vrai parrain et qu'un autre le soit à sa place.

Ad II. La parenté spirituelle existe pour le vrai parrain, et pour lui seul. Il ne peut la passer à un autre qui ne serait que parrain honoraire. La parenté a été contractée dans l'acte du baptême ; elle affecte la personne et elle ne peut en être séparée. Un autre ne peut pas la contracter après coup.

Q. — Quelle accusation est requise, lorsque le pénitent est entouré de gens qu'on ne peut écarter ? C'est le cas de quelqu'un qui est victime d'un accident mortel dans la rue. Un prêtre passe, et le cas étant urgent, il veut absoudre ce moribond autant que possible sans condition. Ce prêtre doit-il demander, quand le pénitent peut parler, l'accusation au moins d'un péché déterminé, ou bien peut-il, à cause même d'une seule personne qui est là, se contenter de la formule : « Vous vous repentez, n'est-ce pas, de tous les péchés de votre vie ? »

R. — Ce cas suppose que le pénitent ne peut pas, même quelques minutes, être isolé des personnes qui l'entourent ; une au moins est nécessaire auprès de lui. Le prêtre peut l'absoudre sans qu'il lui ait manifesté autrement que par signes l'état de péché dans lequel se trouve son âme. A plus forte raison le peut-il, si à ces signes le pénitent ajoute une sorte de confession faite sous une forme très générale. D'une part, il est absolument nécessaire qu'il reçoive le sacrement de pénitence ; d'autre part, on ne peut pas l'obliger à confesser publiquement même un seul péché, même quand le public ne serait fait que d'une seule personne. On peut donc et on doit se contenter de signes, ou d'une accusation indéterminée.

Il est bien évident que dans ce cas l'absolution devrait être donnée sous condition, si l'accusation ainsi faite ne permettait pas au confesseur de connaître avec certitude morale suffisante les dispositions du pénitent.

Q. — « Dieu est notre fin, du moment qu'il est notre principe. » (R. P. Faucillon, O. P.).

« La fin des choses n'est pas autre que leur principe ; et tel est le premier principe, telle est la fin dernière. » (Mgr Darbois, *Imitation*, III, 9).

Comment ces propositions se justifient-elles ? Car elles ne s'offrent pas à l'esprit avec la clarté de l'évidence.

R. — Ces propositions sont très exactes ; mais pour en saisir la raison, il est nécessaire de considérer le rapport entre la cause efficiente et la fin, entre la cause efficiente première et la fin dernière.

La cause finale n'est pas une entité absolue qui ait en elle-même toute sa raison d'être ; elle n'est fin que parce qu'une cause efficiente se propose (ou peut se proposer) de l'atteindre. De même, la cause efficiente intelligente n'agit pas, ne peut pas agir sans se proposer une fin, et la fin qu'elle se propose ne peut être qu'un bien qui lui convienne au moins de quelque manière. Il y a donc entre la cause efficiente et la cause finale une relation essentielle ; entre les deux il y a une union ontologique, métaphysique, telle que l'une des deux ne peut être sans l'autre ; il y a une convenance portant sur un bien commun à l'une et à l'autre, bien que la cause efficiente cherche en se proposant la fin, et que la cause finale atteinte procure à la cause efficiente.

Quand la cause efficiente est la cause première, l'union et la convenance qui la lient à la cause finale exigent que cette fin soit la fin dernière. Comme au-dessus de la cause première il n'y en a pas d'autre qui la précède, il faut qu'il n'y ait aucune autre fin au-delà de celle qu'elle se propose. Autrement une cause seconde pourrait, dans ses prétentions et dans ses opérations, déborder la cause première à laquelle elle est inférieure, ce qui serait une contradiction. La fin que se propose la cause première est donc nécessairement la fin dernière.

Mais cette fin dernière est nécessairement aussi un bien qui appartienne à la cause première, qui lui soit proportionné, qui, par conséquent, ne saurait être que son bien propre. Autrement, elle se subordonnerait à un bien inférieur duquel elle ferait dépendre sa détermination et son action, ce qui contredirait sa dignité et son être de cause première. Le bien de la cause première se trouve

[1] *Nouvelle Revue théologique*, 1904, p. 670. — Bargilliat, *Les Honoraires de Messes*, 1905, p. 36.

donc être la fin dernière de ses œuvres, quelles qu'elles soient.

Par conséquent, Dieu étant notre premier principe, la fin dernière de notre existence telle que Dieu l'a voulue et telle qu'il l'a faite est Dieu lui-même. Et cette fin sera atteinte : avec nous et pour notre bonheur éternel, si nous conformons notre volonté à celle de Dieu; contre nous et pour notre malheur éternel, si, par notre révolte contre sa volonté, nous l'obligeons à rétablir l'ordre par le juste châtiment du péché.

Q. — 1° Une personne déclare qu'elle ne s'est abstenue d'un péché grave qu'à cause de la communion qu'elle devait faire le lendemain, et dont elle ne pouvait se dispenser sans provoquer la surprise de son entourage. Bref, elle a voulu rester en état de grâce pour communier, et d'autre part elle avoue qu'elle aurait péché sans cette circonstance spéciale. Elle demande si elle ne s'est pas fait illusion et si, de fait, elle n'a pas péché par désir ?

2° Une femme chrétienne a un mari qui a gardé l'habitude de l'accompagner à la messe le dimanche. Mais obstinément et régulièrement, malgré des observations déjà faites, il s'arrange pour qu'on n'y arrrive que très en retard, par exemple au *Sanctus* ou à l'élévation. La femme ne peut pas assister à une autre messe. Ce qu'elle pourrait, ce serait de prier son mari de la laisser aller seule. Mais, alors, ce serait pour lui la rupture complète avec toute pratique religieuse. Que faut-il qu'elle fasse ?

R. — Ad I. Ce qui fait le péché, ce n'est pas l'acte extérieur par lequel le mal est consommé, c'est l'acte par lequel la volonté accepte le mal. L'acte extérieur n'est que la conséquence de la détermination de la volonté, il est la consommation du péché, mais il n'en est pas la partie essentielle. Or de la tentation à la consommation extérieure la marche ordinaire est celle-ci. Par le moyen des sens ou de l'imagination naît dans l'intelligence la vue ou la pensée de l'objet peccamineux; il se produit alors dans l'appétit inférieur un attrait instinctif vers cet objet, avant même que l'intelligence en ait pu saisir le côté malicieux. Cet attrait est souvent accompagné dans l'appétit supérieur d'un sentiment vague de répulsion provenant d'un commencement d'advertance vague dans l'intelligence. Puis celle-ci ayant saisi suffisamment la malice de l'objet, ou bien la volonté s'en détourne et alors tout est terminé, il n'y a pas de péché ; ou bien elle hésite dans son choix : « Accepterai-je le mal ? ne l'accepterai-je pas ? » Ici commence la faute. Cette hésitation est déjà un péché; car, quand le mal est proposé d'une façon suffisamment claire à la volonté, le devoir de celle-ci est de s'en détourner *illico*. Après ce moment d'hésitation qui d'ailleurs peut ne pas exister, la volonté se détermine soit pour soit contre l'acceptation définitive. Dans le premier cas, le péché commencé par l'hésitation est arrêté; dans le second, il progresse d'abord par la complaisance que la volonté prend au mal, ensuite par l'intention d'accomplir l'acte, si l'objet est un acte à accomplir. Cette intention devient un désir, si l'intelligence aperçoit des obstacles que la volonté hésite à franchir ; la volition ferme du mal, dans le cas contraire. Le péché intérieur a alors toute la malice qu'il peut avoir ; il ne reste plus qu'à compléter par l'acte extérieur; cela se fait de suite si la chose est possible immédiatement, et aussitôt l'occasion favorable quand les circonstances obligent d'attendre. La volonté commande aux puissances et aux sens, et ils obéissent.

Quel chemin la personne avait-elle déjà parcouru quand la pensée de communier est venue l'arrêter ? C'est ce qu'il faudrait bien déterminer, et la chose n'est possible qu'en l'interrogeant; les termes dont elle s'est servie ont trop d'imprécision pour y suffire, car l'expression : « J'aurais certainement fait le mal, si la pensée de communier ne m'en avait empêchée, » peut s'appliquer presque à toutes les étapes à parcourir avant d'arriver au péché consommé. Elle peut signifier : « La tentation était si violente que certainement j'aurais succombé, si la pensée de ma communion ne m'avait secourue, » alors le mal se serait arrêté à une tentation pure et simple. Si au contraire le sens est : « Je me demandais si oui ou non j'accepterais de mal faire, quand la pensée de communier a mis terme à mon hésitation, sans cela j'aurais presque certainement été vaincue, » l'irrésolution a été un commencement de péché plus ou moins grave selon que l'advertance a été plus ou moins parfaite; il devient très facilement mortel quand la volonté est suffisamment éclairée et que la matière est sérieuse. Le péché intérieur a été complet, si la pensée de communier a arrêté la volonté alors que déjà elle avait pris complaisance au mal, et il a pris la forme de délectation morose, s'il s'agissait d'un acte représenté comme présent par l'imagination ; de jouissance par souvenir (gaudium), si l'objet accepté était un acte déjà commis; de désir, si cet objet était un acte à accomplir, mais que certaine circonstance ou difficulté empêchait de consommer ; de volition complète, si la volonté était déterminée à aller jusqu'au bout. Il peut même se faire que la communion du lendemain ait arrêté la personne alors seulement que déjà elle avait commencé d'exécuter ce que la volonté avait accepté.

Pour se rendre un compte exact de son état d'âme, il est donc nécessaire de l'interroger.

Ad II. Il vaut mieux, croyons-nous, que cette femme chrétienne continue à aller à la messe avec son mari. En arrivant avant la consécration, l'un et l'autre satisfont à l'essentiel du précepte dominical. D'autre part, maintenir tout ce que l'on peut des pratiques chrétiennes peut avoir une influence salutaire sur le mari dans un avenir plus ou moins éloigné, tandis qu'une rupture complète ferait disparaître la dernière planche de salut. Il y a là un motif de charité suffisant pour dispenser la femme de la partie de la messe à laquelle elle ne peut assister. Qu'elle continue cependant à exercer un zèle prudent pour obtenir mieux.

L' « AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

1° Consultations

Q. — On me dit qu'un nouveau manuel de théologie dogmatique, par un sulpicien de Reims, vient de paraître, qui est très scolastique [1]. Le connaissez-vous ? J'aimerais avant la rentrée d'octobre avoir, si possible, tous renseignements utiles sur la caractéristique exacte de cette œuvre nouvelle.

R. — Dans l'encyclique *Æterni Patris*, du 4 août 1879, Léon XIII, après avoir fait un magnifique éloge de la philosophie et de la théologie de saint Thomas d'Aquin, concluait :

Nos igitur, dum edicimus libenti gratoque animo excipiendum esse quidquid sapienter dictum, quidquid utiliter fuerit a quopiam inventum atque excogitatum, vos omnes, Venerabiles Fratres, quam enixe hortamur ut, ad catholicæ fidei tutelam et decus, ad societatis bonum, ad scientiarum omnium incrementum, auream sancti Thomæ sapientiam restituatis et quam latissime propagetis... Doctrinam Thomæ Aquinatis studeant magistri a vobis intelligenter lecti in discipulorum animos insinuare, ejusque præ cæteris soliditatem atque excellentiam in perspicuo ponant. Tandem Academiæ a vobis institutæ aut instituendæ illustrent ac tueantur et ad grassantium errorum refutationem adhibeant. Ne autem supposita pro vera, neu corrupta pro sincera bibatur, providete ut sapientia Thomæ ex ipsis ejus fontibus hauriatur.

L'appel de Léon XIII a été solennellement renouvelé par Sa Sainteté Pie X dans le Bref « *In præcipuis laudibus* » adressé le 23 janvier 1904 à l'Académie romaine de Saint Thomas d'Aquin [2].

Ces avertissements ont-ils été entendus ? Ce programme a-t-il été réalisé en France, dans les séminaires, dans les Instituts catholiques ?

Le maître distingué qui donne aujourd'hui au public un premier volume de sa théologie, n'a eu au cœur qu'une ambition : composer un manuel théologique qui réponde pleinement aux désirs de l'Eglise et qui soit l'application pratique des directions pontificales... Doué d'une merveilleuse pénétration intellectuelle, d'une étonnante puissance de travail, pendant 30 ans il s'est assimilé la doctrine de saint Thomas d'Aquin et en a fait passer toute la moelle dans l'ouvrage dont il commence la publication. Tous ceux qui le liront y retrouveront en effet la pure doctrine de l'Ange de l'Ecole. L'auteur a professé dans les grands séminaires de Nantes, de Rodez, de Reims, et ceux qui ont eu la bonne fortune d'être ses élèves, n'oublieront jamais combien il avait le culte de saint Thomas et combien il excellait à mettre ses leçons à la portée des jeunes étudiants.

Nous ne connaissons guère d'œuvre théologique qui réalise à un plus haut degré le programme de l'encyclique *Æterni Patris*. C'est un premier mérite, qui est considérable et qui attirera certainement à ce nouveau travail les sympathies de tous ceux pour qui la parole de Léon XIII n'est pas restée lettre morte.

Les arguments sont présentés dans une forme impeccable, ce qui aide singulièrement l'intelligence et la mémoire. Les preuves ont un titre qui les résume et en indique la nature. Des tableaux synoptiques, placés en tête des sections et même des chapitres plus importants, donnent un *conspectus* de la matière à étudier, et des vues d'ensemble qui faciliteront aux élèves le travail de la repasse.

Pour toutes les thèses *de fide*, la démonstration commence par les définitions ou les déclarations de l'Eglise qui motivent cette note théologique. N'est-ce pas justice ? puisque la sainte Eglise est la règle *prochaine* de notre foi. Quelle est la meilleure preuve, celle qui dispenserait de toutes les autres ? N'est-ce pas l'affirmation de l'Eglise ?

Pour diriger l'intelligence de ses lecteurs dans leurs ascensions théologiques, l'auteur a placé en tête des principales thèses des observations préliminaires qui précisent le sens et l'état de la question, des notes explicatives très précieuses qui remettent sous les yeux les notions nécessaires de la philosophie scolastique ; par exemple, dans le traité de la *Trinité*, la notion si importante de *relation*, qui est comme la clef de voûte de tout l'édifice construit par saint Thomas, est analysée avec une netteté qui rappelle celle du Maître.

L'ouvrage est écrit en latin. Grâce à deux qualités précieuses, la distinction et la simplicité, l'auteur a su éviter les écueils de certains manuels dont le style fatigue par son élégance recherchée ou par sa trivialité et ses négligences.

Le titre, plutôt modeste, « *Catechismus ad clericos juniores theologicus,* » indique la préoccupation essentiellement pratique qui a présidé à la rédaction de l'ouvrage. Ce que le Concile de Trente a prescrit pour l'usage des curés dans le *Catechismus ad parochos*, l'auteur du *Catechismus ad clericos* a voulu le réaliser pour la formation théologique des jeunes clercs. Dans chaque traité les questions morales, canoniques et liturgiques sont mêlées aux questions spéculatives dont elles sont le corollaire. Les décisions portées par l'Eglise viennent à leur place naturelle. Aussi ce Manuel sera-t-il éminemment utile, non seulement aux jeunes clercs, mais encore à tous les prêtres qui n'ont pas fini leurs études.

L'auteur ne confond pas la *Théologie* avec l'*Apologétique*. Les questions d'apologétique viendront dans un volume d'*Introduction* où *nos raisons de croire* seront exposées de façon à répondre aux besoins actuels.

M. Gaillot n'est pas de ces théologiens, plus ou moins positivistes, qui ne gardent plus de la théologie que le nom, qui ne croient plus à l'utilité de

[1] *Catechismus ad Clericos juniores theologicus*, auct. L. Gaillot, in maj. sem. Remensi prof. — Paris, Berche et Tralin.

[2] « *Omnes quicumque in catholicis orbis terrarum scholis philosophiam tradent, curæ habeant a via et ratione Aquinatis nunquam discedere in eamdemque quotidie studiosius insistant.* »

la métaphysique, médiocrement à la valeur de la raison, et qui se bornent à faire ce qu'ils appellent l'histoire des dogmes. A la suite du Docteur Angélique, il aborde sans timidité les plus hautes spéculations, il se complaît sur les sommets et se délecte dans les plus sublimes objets de la foi et de la connaissance : la Trinité, l'Incarnation, la grâce, etc.

Il est très facile d'avoir une réputation de clarté quand on évite d'aborder les difficultés. M. Gaillot ne recule pas devant les problèmes les plus ardus et les controverses les plus passionnantes. Il est de ceux qui pensent qu'on doit d'abord verser dans les intelligences vierges, non la critique avec ses doutes, mais la vérité, la doctrine positive, des solutions nettes, des réponses doctrinales.

On lui reprochera — et peut être l'on aura tort — de n'attacher qu'une médiocre importance au mouvement contemporain et à toutes ses discussions ; il leur fait rarement l'honneur d'une réfutation *directe ;* mais on sort de l'étude de ses pages avec une telle plénitude de lumière que les erreurs actuelles, l'athéisme soi-disant scientifique, l'agnosticisme, le symbolisme, et les autres formes rajeunies du nominalisme et du conceptualisme, s'évanouissent d'elles-mêmes. Pour être indirecte et peu à la mode, cette méthode a néanmoins ses avantages pour la solide formation doctrinale du jugement théologique.

Les grandes thèses qui relèvent de la théologie *positive* ne sont pas négligées. Par exemple, la thèse de la divinité de J.-C. a 20 pages très denses ; celle de la présence réelle dans l'Eucharistie au moins autant. L'auteur toutefois pense avec raison que le rôle du théologien — en tant que tel — est d'accepter les conclusions de l'exégèse traditionnelle sur les textes scripturaires, sans avoir à entreprendre la démonstration de l'authenticité de chacun d'eux : il laisse ce soin aux maîtres en Ecriture Sainte.

Pour des raisons de pure opportunité, le traité de l'*Eucharistie* a vu le jour le premier ; le traité de la *Foi* est imprimé ; le traité *de Deo uno et trino* le sera dans quelques semaines ; les autres traités suivront sans interruption ; dans un avenir prochain ce nouveau manuel sera complet.

Le traité de l'*Eucharistie,* qui fait l'objet du présent volume, est conçu d'après le plan adopté pour le traité des *Sacrements en général,* plan suivi également pour chaque sacrement, d'où merveilleuse unité et facilité de synthèse. En conséquence les capitales questions de la présence réelle, de la transsubstantiation sont rattachées, comme dans la Somme de saint Thomas, au chapitre *de Materia,* et ne restent pas isolées dans une sorte de vestibule du Traité, comme on a cru devoir le faire dans plusieurs autres théologies récentes. L'auteur estime trop que l'ordre logique a une immense importance dans la formation des intelligences, pour imiter ces théologiens modernes et sacrifier à ce courant de modernisme la marche si belle et si majestueuse de saint Thomas.

Beaucoup de professeurs désirent depuis longtemps un manuel où il y ait comme un double enseignement : l'un essentiel, indispensable à toutes les intelligences sacerdotales, l'autre plus fort, plus relevé pour les intelligences d'élite. Ce nouvel ouvrage répond à leurs vœux : en caractères ordinaires il renferme la doctrine nécessaire à tous, en petits caractères les questions accessoires ou plus difficiles... Quiconque voudra en particulier étudier sérieusement le traité de l'*Eucharistie* (sacrement et sacrifice), possèdera certainement une science éminente de cette partie, car c'est une vraie Somme ; il en recueillera un accroissement de foi et d'amour pour le plus auguste des sacrements, et il ne pourra que désirer la prompte apparition des autres traités.

Nous n'oserions pas dire cependant que le Manuel présenté par M. Gaillot sera le manuel *idéal,* un manuel sans défauts, possédant toutes les qualités : il y a une grande part de relatif et de subjectif dans ces sortes d'appréciations ; ce qui est qualité pour un grand nombre peut sembler défectueux à quelques autres. Les jugements qui attendent cette œuvre seront probablement divers. Elle arrive d'ailleurs à une heure où la faveur ne va ni à la métaphysique, ni à saint Thomas, ni aux études théologiques fortes et substantielles. A ceux qui ignorent la philosophie et la théologie scolastiques, qui n'ont aucun culte pour la méthode de saint Thomas, qui font peu de cas des directions pontificales, qui confondent la théologie avec l'apologétique, ou plutôt qui suppriment la théologie pour ne laisser subsister que l'apologétique, qui disent bien haut que la théologie n'existe pas, que jusqu'ici on a fait fausse route, que la théologie est à refaire, ce Manuel paraîtra sans doute trop moyenâgeux, trop traditionnel, pas assez nouveau. Mais de tels jugements sont-ils fondés ? Sont-ils formés à la lumière des vrais principes ? Est-ce là l'idée qu'on doit se faire de la théologie et de la meilleure méthode théologique ? L'Eglise en est-elle réduite à chercher encore sa voie ? Non ; par l'organe de ses Pontifes elle a choisi sa théologie et sa méthode, et ce choix est définitif. C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour juger l'œuvre que nous présentons aujourd'hui au public. A ceux donc qui croient que l'Eglise a pleinement le droit de choisir sa méthode de travail, je veux dire d'exposition doctrinale et d'enseignement théologique aussi bien que sa philosophie, à ceux qui pensent qu'elle a choisi et que ce choix est sage et définitif, que le devoir pratique des maîtres est de s'en tenir aux directions si claires, si formelles et si répétées de Léon XIII, à tous ceux-là ce Manuel apparaîtra comme une œuvre opportune et nécessaire.

Dernière observation, d'ordre tout pratique. Le lecteur doit être prévenu que ce Manuel (?) aura sans aucun doute des dimensions considérables, à en juger par cette simple constatation que le traité *De Eucharistia* occupe à lui seul un volume

entier de 430 pages. La richesse encyclopédique du travail peut être, suivant le point de vue où l'on se place, un avantage ou un défaut. Les professeurs, les élèves plus intelligents, et les prêtres du ministère, ne se plaindront pas de l'abondance. Mais les autres ? A chacun de faire son choix en connaissance de cause.

2° Comptes rendus bibliographiques

Premier Congrès Marial Breton. — Un vol. in-8 raisin de 600 p., orné de 16 gravures, 7 f. 50. — Paris, Beauchesne ; Vannes, Lafolye.

L'attention du monde catholique, si vivement attirée par les splendides fêtes du Congrès Marial réuni à Rome en 1904, ne s'est guère portée sur un autre congrès, plus modeste, qui à la même époque, 21-24 novembre 1904, se tenait en l'honneur de l'Immaculée Conception à Josselin, en plein pays breton. On peut affirmer néanmoins que nulle part le cinquantenaire de l'Immaculée Conception n'a été mieux célébré qu'en Bretagne.

L'initiative du premier Congrès Marial Breton est due à quelques prêtres du diocèse de Vannes. « Nous sommes, disaient-ils, au pays de sainte Anne, et sainte Anne fut vraiment le premier sanctuaire de l'Immaculée. Dès lors, ne devrions-nous pas fêter un peu mieux qu'ailleurs le privilège merveilleux de Marie qui la place, elle, au dessus de toutes les femmes, mais qui auréole, en même temps, sainte Anne et saint Joachim d'une gloire à nulle autre pareille ? »

Tout devait être préparé en deux mois : que faire en si peu de temps ? N'importe, les Bretons sont tenaces, surtout quand il s'agit d'honorer la sainte Vierge. Un comité fut constitué ; les vicaires capitulaires approuvèrent le Congrès et annoncèrent sa convocation par une lettre qui fut lue dans toutes les chaires du diocèse ; le cardinal archevêque de Rennes et les évêques de la Bretagne envoyèrent leur approbation ; et le Souverain Pontife lui-même daigna bénir « cette nouvelle et splendide manifestation de la foi de la catholique Bretagne. » Le 21 novembre au soir, le Congrès s'ouvrit dans l'antique sanctuaire de Notre-Dame du Roncier à Josselin. Les trois journées qui suivirent furent bien remplies : les offices solennels célébrés dans la basilique, la lecture des travaux, les excursions à la *Colonne des Trente* et au *Calvaire de Guéhenno*, les conférences du soir ne laissèrent pas une minute de répit aux congressistes charmés autant qu'édifiés.

Il convenait de perpétuer le souvenir de ces belles fêtes. Par les soins du comité d'organisation, le *Compte Rendu* vient de paraître en un superbe volume qui renferme le texte de tous les travaux lus au Congrès. Tous se rapportent à l'Immaculée Conception, et les signataires sont tous des Bretons. C'est donc un véritable monument élevé à la gloire de Marie Immaculée par sa fidèle Bretagne.

Les premières pages du livre nous transportent *au pays du Congrès*, et, en retraçant les glorieux souvenirs qui se rattachent à l'église et au château de Josselin, nous résument l'histoire religieuse et politique de ce pittoresque coin de la Bretagne. Vient ensuite un bref *historique du Congrès*, suivi de différentes pièces justificatives. Et l'Introduction se ferme par une touchante prière où le poète Théodore Botrel, avec une piété humble et naïve, supplie l'Immaculée de bénir « le petit barde des bons « rustres » vaillants et doux, » des artisans, des pêcheurs et des pâtours.

Et puis, ô douce Immaculée
Qu'en ces pages nous exaltons,
A main pleine, à toute volée,
Lance ta grâce aux Bretons !

Les travaux présentés au Congrès étudient successivement l'Immaculée Conception dans *le dogme, la dévotion, l'art* et *la croyance et le culte en Bretagne*. Malgré la diversité des sujets et du style, ils sont tous d'une lecture attachante et instructive ; et la plupart mériteraient mieux qu'une courte mention.

Le premier, signé d'un nom bien connu : J. V. Bainvel, est une magistrale étude sur l'*Histoire d'un dogme*. Le privilège de l'Immaculée Conception a été défini comme « une doctrine révélée de Dieu. » Mais comment s'est faite cette révélation ? L'Ecriture n'en dit rien, — « du moins qui soit clair et explicite, rien qui ait trait directement et précisément au privilège marial. » C'est donc la tradition orale qu'il faut interroger. Mais ici encore, on a lieu d'être quelque peu déconcerté : durant des siècles, en effet, les témoins ordinaires de la tradition se taisent ou ne parlent pas clair ; et, plus tard, les maîtres les plus saints, les plus savants et les plus écoutés du peuple chrétien sont nettement défavorables. Saint Bernard, saint Anselme, et, quoi qu'on en ait, saint Thomas lui-même sont opposés à la doctrine de l'Immaculée Conception. Cependant l'idée fait son chemin et, malgré les luttes bruyantes des théologiens, finit par triompher. C'était la dévotion des cloîtres, celle des petits et des humbles ; c'était la piété « devançant la science, stimulant la science, éclairant la science, amenant enfin la science à ratifier les intuitions de l'amour et de la piété. »

Mais si la définition de l'Immaculée Conception est, comme on l'a dit, le triomphe de la tradition, encore faut-il s'entendre sur le sens à donner au mot de tradition. Car si la tradition n'était que la transmission, pour ainsi dire matérielle, d'un dépôt inanimé, de formules toutes faites et de vérités cristallisées dans ces formules, nous serions bien en peine de justifier notre dogme par la tradition et de répondre à ceux qui demandent dédaigneusement, avec Harnack, quand et à qui aurait été révélé le dogme défini en 1854.

Mais la tradition n'est pas cela. « C'est quelque chose de vivant ; par là-même, quelque chose qui échappe, comme tel, à nos formules et à nos analyses ; qui y échappe dans sa réalité intime et profonde, mais dont nous pouvons saisir dans les monuments les manifestations vitales, à condition précisément de prendre ces documents pour ce qu'ils sont, pour des traces et des vestiges d'une vie qui est la vie dans le passé de cette Eglise qui vit actuellement sous nos yeux, dont nous vivons nous-mêmes.

« Alors les monuments nous livrent vraiment leur secret ; ils nous disent ce qu'ils ont à nous dire. Alors ils nous apparaissent tels qu'ils sont en effet, comme les vestiges d'une pensée vivante, saisissant et portant une réalité vivante, mais qui ne prend possession que peu à peu d'elle-même et de son riche contenu. Quoi d'étonnant alors que cette pensée se présente à nous comme une pensée qui évolue, qui s'ignore peut-être pendant quelque temps, qui ne trouve pas tout d'abord son expression ; qui peu à peu cependant prend conscience d'elle-même, s'analyse, se formule, se définit, achève de devenir elle-même pour elle-même ?

« Ce qui arrive pour un homme qui prend possession de ses idées et de ses sentiments, de sa vie psychologique, est l'image de ce qui se passe aussi dans la conscience de l'Eglise. Disons mieux, l'Eglise peut être comparée à cet égard à un enfant qui a bien appris, bien compris, bien retenu son catéchisme, bien vécu sa foi. A mesure qu'il grandit, qu'il se développe, qu'il devient homme, il prend une possession nouvelle de la vérité religieuse : ce catéchisme vivant qu'il porte en lui-même évolue avec son esprit. Ce sont les mêmes vérités, mais combien différentes d'aspect, combien mieux comprises, possédées d'une façon plus personnelle, vues sous des jours nouveaux !

« Avec deux différences cependant — sans parler ici de l'assistance surnaturelle donnée à l'Eglise, avec laquelle les grâces de foi données à l'enfant n'ont qu'une analogie lointaine — entre l'enfant qui compte ses années et l'Eglise qui compte ses siècles. Différence d'une conscience individuelle à une conscience sociale ; et l'on entrevoit tout ce qu'elle met de plus complexe, de plus insaisissable à nos formules analytiques dans la conscience de l'Eglise. Différence d'une intelligence qui ne prend contact avec la réalité vivante que par l'intermédiaire des formules abstraites à une intelligence mise en contact dès les débuts par une intuition d'expérience avec la réalité vivante... »

Mais il faudrait tout citer. Ceux de nos lecteurs qu'intéresse la question du développement du dogme trouveront plaisir et profit à lire les pages substantielles du savant professeur de l'Institut catholique.

Les deux études qui suivent renferment l'*exposé théologique du dogme*. Dans la première, après avoir rappelé sommairement la nature et les effets du péché originel, on examine le glorieux privilège sous son double aspect : le côté négatif, l'exemption du péché originel et de ses suites, et le côté positif, la plénitude de grâce que cette exemption exige dans Marie. Cet exposé très clair et très exact est suivi d'une pénétrante étude, dans laquelle un fils de saint Dominique déduit et classe, avec la belle ordonnance logique des maîtres scolastiques, les conséquences qui résultent pour la sainte Vierge du privilège de l'Immaculée Conception.

D'une lecture plus facile et non moins intéressante est le résumé de l'histoire liturgique de l'Immaculée Conception. Dans les plus anciens calendriers où elle est inscrite, — chez les Grecs, les Arméniens, les Maronites, — la fête est appelée « *La Conception de sainte Anne mère de la Mère de Dieu.* » Elle célébrait donc moins Marie conçue sans péché que sainte Anne qui l'avait conçue après une longue attente. Et pourtant, à en juger par de nombreux textes liturgiques, l'Immaculée Conception était déjà présente à la pensée des fidèles au milieu des cérémonies de la fête. En Occident, la fête semble avoir été célébrée d'abord en Irlande et en Angleterre. Mais ce n'est plus « *La Conception de sainte Anne,* » c'est « *La Conception de sainte Marie ;* » et cette modification est fort significative. Le culte de la Conception de Marie apparaît en France pour la première fois avec Hugues d'Amiens qui l'établit à Rouen en 1130. La fête s'établit vers le même temps à Lyon et à Paris. Mais voici qu'elle rencontre une sérieuse opposition : Maurice de Sully, évêque de Paris, l'interdit dans son diocèse ; saint Bernard s'élève contre elle dans une véhémente épître aux chanoines de Lyon. Cependant les théologiens ont beau discuter et condamner : le culte reste populaire ; si bien que saint Thomas, qui combat la croyance, tolère la fête en l'interprétant à sa façon pour la mettre d'accord avec sa propre doctrine. Aux humbles qui triomphent viennent peu à peu se joindre les savants et les sages. La Sorbonne est conquise par Duns Scot ; en 1401, le chancelier Gerson déclare que, de son temps, la fête est célébrée « dans toute l'Eglise de Rome et ailleurs ; » — « qu'il n'y a pas de péril de conscience à célébrer cette solennité, et qu'il y en aurait plutôt à ne pas la célébrer. »

Mais la fête n'est pas encore publique, obligatoire, universelle. En 1435, les docteurs de Sorbonne, qui dirigent le Concile de Bâle, se croient arrivés à l'heure du triomphe définitif. Malheureusement, au moment où ils décrètent que « la solennité du VIII décembre sera célébrée avec pompe, sous le nom de Conception, dans toutes les églises, monastères et couvents de la chrétienté, » l'assemblée n'est plus qu'un conciliabule sans autorité ! Pour donner quelque satisfaction à la piété française, Sixte IV — un franciscain — approuve en 1476 la fête de la Conception et autorise un office où celle-ci est dite « Immaculée. » Pie V, — un dominicain — fait plus ... et moins. Il élève le grade de la fête et la rend obligatoire, mais il lui attribue l'office commun de la Nativité (en remplaçant le mot *Nativitas* par *Conceptio)* et interdit l'emploi de l'épithète « Immaculée. » En 1642, Urbain VIII voulant réduire le nombre des fêtes chômées s'avise de supprimer l'obligation de celle de la Conception de Marie. Mais ce décret soulève des protestations si unanimes, que le pape doit autoriser de nombreuses exceptions. En 1657, sur les instances de Louis XIV, l'obligation de chômer la fête est rétablie en France. En 1708, par décret de Clément XI, la Conception redevient fête de précepte pour toute la chrétienté. A cette époque les diocèses de France veulent avoir chacun leur liturgie propre ; dans cette anarchie, l'office de la Conception demeure l'expression toujours fidèle et de plus en plus explicite de la vraie doctrine.

On sait comment l'Immaculée Conception a triomphé au dix-neuvième siècle. Après l'apparition de 1830, Mgr de Quélen obtient du Saint-Siège l'autorisation d'insérer dans la préface de la fête une épithète significative, *Et te in Immaculata Conceptione,* et d'ajouter aux litanies de Lorette l'invocation *Regina sine labe Concepta...* Après la définition du dogme, Pie IX publie et impose à l'Eglise universelle l'admirable office de l'Immaculée Conception. Léon XIII enfin en concède deux autres qui sont comme les annexes du premier : l'office de Notre-Dame de Lourdes et celui de la Médaille miraculeuse.

La maison de sainte Anne à Jérusalem est particulièrement chère à la piété des Bretons. Mais le Congrès Marial Breton avait, de plus, une raison toute spéciale de s'occuper de ce lieu vénéré, puisqu'il est, en même temps que la demeure de sainte Anne, le berceau de l'Immaculée Conception. Personne n'était mieux qualifié que les Pères Blancs pour nous faire les honneurs du sanctuaire dont ils ont reçu la garde. Après avoir résumé brièvement les renseignements fournis par les plus anciennes traditions sur les parents et la naissance de la sainte Vierge, et rappelé les nombreux privilèges accordés par le Saint-Siège à la maison « où est née la bienheureuse Vierge, » les Pères Blancs déroulent la longue chaîne de témoignages attestant très nettement que la maison de sainte Anne est celle où est née la sainte Vierge. C'est donc bien le premier sanctuaire de l'Immaculée Conception.

Quelles sont les *conséquences du dogme et de sa définition* pour saint Joachim et sainte Anne ? C'est à cette question que répondent deux anciens professeurs de Sainte-Anne d'Auray. Conséquences *théologiques :* la grande gloire des parents de la sainte Vierge n'est pas d'avoir eu une fille incomparable, mais de l'avoir engendrée dans des conditions exceptionnelles : Dieu les a fait ainsi collaborer à l'œuvre admirable de l'Immaculée Conception. Conséquences *historiques :* à défaut de données positives, le privilège de la Conception de Marie fournit un magnifique argument de convenance contre l'hypothèse du « *Trinubium* » de sainte Anne. Conséquences *liturgiques* et *iconographiques :* de même que les artistes chrétiens se sont plu à placer sainte Anne à côté de la sainte Vierge et de l'Enfant Jésus, de même l'Eglise, à mesure qu'on se rendait mieux compte de leur étroite parenté avec le Verbe incarné, a donné plus d'éclat à la fête de sainte Anne et de saint Joachim.

Cette partie dogmatique du Congrès se clôt par deux remarquables études. La première, qui a pour objet *l'opportunité de la définition du dogme de l'Immaculée Conception,* montre comment cette définition est tout à la fois — « une leçon d'un calme merveilleusement significatif pour la génération contemporaine, déchirée par les révolutions et l'anarchie des esprits ; — un gage de consolation, d'espérance, de force et d'unité pour l'Eglise entière ; — une condamnation, implicite sans doute, mais la plus efficace et la plus féconde, portée contre les erreurs contemporaines qui se résument toutes dans la négation de la grâce et de l'ordre surnaturel. » La seconde étude, qui porte la

signature d'un professeur bien connu de l'Institut catholique de Paris, M. A. de la Barre, expose les *conséquences de la définition du dogme de l'Immaculée Conception*. Cette courte formule : « l'Immaculée Conception », condamne à la fois le fatalisme scientifique ou déterminisme, puisque c'est l'affirmation de la liberté de l'homme et de la liberté de Dieu ; — l'optimisme rationaliste qui répugne à l'humiliante conception d'une humanité déchue ; — et enfin le facile libéralisme qui repose, au fond, sur l'élimination du surnaturel.

La première série d'études envisageait *le dogme* de l'Immaculée Conception sous ses divers aspects. Celles qui se rapportent à *la dévotion* ne sont pas moins remarquables. — Cette seconde partie s'ouvre par un article très intéressant sur l'*Ave de l'Immaculée Conception*. L'auteur y fait l'histoire de la lutte des deux formules de l'*Ave*. La formule dominicaine, où il n'est pas fait la moindre allusion à la Conception de Marie, se compose d'une salutation et d'une invocation. Enrichie successivement au cours des siècles, elle entre en 1568 dans le Bréviaire romain grâce à un dominicain devenu pape sous le nom de Pie V. La formule franciscaine ne comprenait que la salutation, mais elle renfermait l'affirmation de l'Immaculée Conception. Plusieurs fois condamnés par le Saint-Siège, les Franciscains durent renoncer à leur formule ; mais, tout en adoptant celle des Dominicains, ils recommandaient, avec saint Léonard de Port-Maurice, de réciter les trois *Ave* « en l'honneur de l'Immaculée Conception de la vierge Marie. » — Les *manifestations personnelles de l'Immaculée Conception* sont étudiées dans le *Scapulaire Bleu*, la *Médaille miraculeuse*, *Lourdes et ses enseignements*. — Un dernier article fait connaître *les apôtres de l'Immaculée Conception*, tous les religieux qui, depuis le bénédictin saint Anselme jusqu'aux modernes Oblats de Marie Immaculée, ont glorifié dans tout l'Occident le privilège de la sainte Vierge.

Après *la dévotion*, c'est *l'art* qui exalte la gloire de Marie Immaculée. Que de patience et d'érudition n'a-t-il pas fallu pour étudier l'*Immaculée Conception dans la poésie liturgique du moyen âge et dans les vieux cantiques français !* Ne voulant faire entrer que des perles vraies dans la couronne qu'il se proposait de tresser à Marie, l'auteur a négligé résolument tout ce qui dans les textes liturgiques latins ou français n'est pas bien clair et bien explicite. On ne saurait lire rien de plus précis ni de plus naïf que ce début d'un vieux noël :

Chantons, je vous prie,
Noël hautement
D'une voix jolie,
En solennisant
De Marie pucelle
La Conception
Sans originelle
Maculation.

C'est une magnifique thèse de théologie que cette pièce de Corneille, intitulée *Ève et Marie* (1665), où le grand poète, après avoir opposé, en de superbes antithèses, les mérites respectifs de la première et de la seconde Eve, conclut ainsi le parallèle, avec la logique impérieuse et passionnée qu'on admire chez les héros cornéliens :

Et la Vierge bénie entre toutes les femmes
Serait-elle moins pure en sa Conception ?

Non, non, n'en croyez rien ; et tous tant que nous sommes,
Publions le contraire à toute heure, en tout lieu :
Ce que Dieu donne bien à la Mère des hommes,
Ne le refusons pas à la Mère de Dieu.

Inutile de citer, parce qu'il est dans toutes les mémoires, le fameux sonnet [1] de Henri Rochefort, dont le premier vers est un des plus beaux qui aient été faits à propos de l'Immaculée Conception :

Toi que n'osa frapper le premier anathème...

Pour étudier *l'Immaculée Conception dans l'éloquence*, il suffit de s'attacher aux orateurs français, car c'est chez nous que ce dogme a trouvé ses plus grands docteurs et ses plus grands apologistes. Très curieux ce sermon sur la Conception, encombré d'allégories et de souvenirs mythologiques, que composa, vers l'an 1400, le docte et pieux Gerson, chancelier de l'Université de Paris. La Prière, la Sagesse, la Charité, toutes les vertus réunies en assemblée plénière demandent instamment que la Mère du Sauveur soit exempte de la tache originelle. Dame Nature elle-même est de cet avis. Finalement la Charité ou la Grâce prononce un discours si pressant que le Fils de Dieu fait droit à sa requête. Mais c'est Bossuet surtout qu'il faut voir lutter pour la cause de « sa princesse ». Il sent bien que la matière est fort délicate : « Si j'en dis peu, je prévois que votre piété ne sera pas satisfaite. Si j'en dis beaucoup, peut-être sortirai-je des bornes que les saints canons me prescrivent... Je ne sais quel instinct me pousse à vous assurer que cette conception est sans tache, et je n'ose vous l'assurer d'une certitude infaillible. » Mais ensuite quelle vigoureuse argumentation, où la vigueur du raisonnement est si magnifiquement fortifiée par l'éclat des images et la chaleur de la conviction !

L'étude qui a pour titre *l'Immaculée Conception dans la peinture* n'est pas seulement une agréable promenade faite à travers les principaux musées d'Europe sous la conduite d'un guide très averti ; cette étude soulève plusieurs questions théoriques fort intéressantes. Pour représenter l'Immaculée Conception, le peintre ne peut guère user que du mode symbolique. Le plus connu de tous les symboles est celui du serpent infernal écrasé par le pied de la Vierge ; et la subtile dialectique du P. Patritz ne saurait nous persuader que ces mots : « écraser la tête du serpent » non seulement n'impliquent pas l'exemption de la tache originelle, mais l'excluent formellement. — Autre question controversée : Est-il convenable de représenter Marie sans l'Enfant Jésus ? Le concile d'Ephèse l'avait défendu en 431. Mais il semble bien que si l'on ne sépare jamais la Vierge de son Fils, l'Immaculée Conception n'est plus exprimée assez clairement. Et d'ailleurs l'apparition de l'Immaculée à Lourdes ne nous a-t-elle pas appris sous quel aspect elle aimerait à être désormais représentée ?

L'iconographie de l'Immaculée Conception en Bretagne nous ramène au pays breton, d'où nous ne sortirons plus. La dernière partie du livre en effet, sous ce double titre : *La croyance et le culte en Bretagne — 1854*, résume tous les documents liturgiques recueillis « en Vannes, en Rennes, Dol, Saint-Malo, en Quimper et Léon, en Saint-Brieuc et Tréguier, et chez les franciscains bretons » et attestant que la croyance à l'Immaculée Conception a de profondes racines dans l'âme bretonne, et raconte enfin les fêtes splendides célébrées dans toutes les églises de Bretagne lors de la définition du dogme.

Le volume se termine par les *Vœux du Congrès marial breton*, les *Sermons* prononcés au cours des fêtes mariales et les *Conférences* qui ont agrémenté le Congrès. Il faut encore mentionner les très courts, très substantiels et très originaux articles, portant presque tous la signature de Fr. Yves, qui sont comme les *miettes du Congrès*. Précieux fragments qui valaient bien la peine d'être recueillis. Qu'on en juge par le simple énoncé de quelques titres : *La pierre d'achoppement des théologiens, — Mahomet et l'Immaculée Conception de Marie, — La Vierge Marie est française, — Les deux femmes du Paradis terrestre, — Le serment de la Sorbonne, — Les quatre voix de la Bretagne, etc.*

Ajoutons enfin que le livre est orné de seize magnifiques gravures qui sont, pour la plupart, des reproductions d'œuvres d'art relatives à l'Immaculée Conception.

Ce superbe volume est donc, par l'ampleur, la variété

[1] Relevons ici une faute d'impression non signalée dans l'*erratum* et qui dépare fâcheusement ce magnifique sonnet. Le second vers est ainsi transcrit :

Qui naquis dans l'*opprobre* et nous fis voir le jour.

Cette leçon est évidemment fautive et le vers doit se lire :

Toi qui naquis dans l'*ombre* et nous fis voir le jour.

et la haute valeur doctrinale des études qu'il renferme, une véritable *Somme* de l'Immaculée Conception. Il fait le plus grand honneur au clergé breton et spécialement aux dévoués organisateurs du Congrès. Cependant nos amis de Bretagne entendent bien ne pas s'en tenir à ce magnifique essai. Avant de se séparer, ils ont émis le vœu « qu'on se réunisse tous les ans auprès d'un sanctuaire de pèlerinage, et qu'on aille ainsi de diocèse en diocèse... et qu'une commission d'initiative soit nommée pour promouvoir l'organisation de ces congrès. » Puissent ces futurs congrès bretons continuer brillamment le premier !

Institutiones Morales Alphonsianæ, auctore Clem. Marc, C. SS. R. — 2 vol. in-8, 14 f. — Philippe Cuggiani, 35, via della Pace, Rome.

Voici une nouvelle édition, la *treizième*, de la célèbre Théologie publiée en 1885 par le R. P. Clément Marc. L'auteur de cette nouvelle édition, le R. P. Kannengiesser, nous indique brièvement les modifications qu'il a apportées aux éditions précédentes, et qui font que celle-ci est en toute vérité *novissime recognita*.

D'abord certaines opinions ont été remises à l'étude, et, après un examen plus attentif, une information plus exacte, abandonnées ou modifiées. Voir les nos 186 et 1054 sur le pouvoir du législateur civil en matière de lois irritantes ; 741 et sq., 1454 et sq. sur les cas d'avortements ; 1754, sur l'usage de la juridiction probablement suppléée par l'Eglise, quand il y a erreur commune et absence de tout titre ; 2008, sur un cas d'impuissance ; 2051, sur la validité des dispenses matrimoniales lorsque le demandeur exagère la gravité de l'empêchement. On remarquera aussi quelques corrections de détails, çà et là, dans le traité *De sexto* (nos 769, 2° et 4° ; 793, 1° ; 794, 2° ; 819).

Pour d'autres questions, le P. Kannengiesser s'est efforcé d'y mettre plus de clarté, soit en recourant à des distinctions plus justes, soit en adoptant un ordre plus satisfaisant. Telles sont les questions du volontaire indirect (n° 315), des désirs conditionnels (349), du scandale passif (505, 511 et sq.) de la luxure en général, de la pollution, etc. (768, 792, 807), du temps vrai, moyen et légal pour le jeûne eucharistique (558), de l'obligation des rubriques (1638). Disons tout de suite, puisque nous parlons de rubriques, que les décrets de la S. R. C. sont cités, dans la nouvelle édition, avec le numéro de la Collection récente ou avec celui de Gardellini. A ce genre de modifications se rapportent celles que l'éditeur a fait subir aux traités *de Justitia* et *de Contractibus*. Tandis que dans les éditions antérieures le Droit Romain occupait une assez large place, dans celle-ci on n'en a gardé que ce qui était strictement nécessaire. On a pu, de la sorte, faire une part plus grande au droit moderne des différentes nations et traiter les questions de justice d'une manière plus pratique. Dans ces mêmes traités sont étudiées quelques questions nouvelles, celle de la licéité des jeux de bourse (1169, q. 5), des grèves (1154, q. 1). Mais pourquoi celle du salaire est-elle résolue si brièvement (1153) ?

Enfin l'éditeur s'est tenu aussi minutieusement que possible au courant des décrets du Saint-Siège et des remarquables ouvrages qui ont paru, au cours de ces dernières années, sur la théologie morale. De là, dans la nouvelle édition de Clément Marc, beaucoup d'additions dont plusieurs sont considérables. Notons la questions des oratoires privés mise à jour (n° 680), celle de l'hypnotisme où l'auteur par une distinction qui paraît neuve entre l'hypnotisme prodigieux et l'hypnotisme scientifique, se fraye un chemin entre les opinions extrêmes qu'a soulevées ce sujet. Mais surtout félicitons l'auteur de l'appendice qu'il a ajouté au premier volume sur la Constitution *Officiorum ac munerum* : le document pontifical y est commenté, suivant l'ordre même des articles, avec netteté et précision, et, quoique un peu bref, ce commentaire est bien suffisant pour les séminaristes ou pour les prêtres dans le ministère. Le second volume renferme lui aussi quelques additions, notamment sur le lavage de l'estomac avant ou après la sainte communion (nos 1512, 1557) ; sur le vin de messe (1523) ; sur les honoraires de messes (1607) ; sur l'absolution du complice (1782) ; sur l'état religieux (2151 et sq.), etc., etc. Il est regrettable qu'il ne soit pas fait mention dans ce volume du récent décret sur la communion fréquente ou quotidienne. L'ouvrage était sans doute sous presse quant ce décret fut rendu.

On voit par les améliorations que nous avons signalées, — et nous n'avons signalé que les principales, — que cette édition de la Théologie de Clément Marc est vraiment nouvelle. Aussi nous espérons qu'elle aura le même succès que les précédentes, et qu'elle rencontrera, dans les séminaires et dans les presbytères, le même favorable accueil.

Newman, par William Barry. *Traduit de l'anglais* par Albert Clément, aumônier du lycée de Vendôme. — Un vol. in-12, avec 13 portraits ou gravures, 5 fr. — Paris, Lethielleux.

Ce livre écrit par un prêtre catholique anglais nous fait un portrait plus exact qu'on n'a jamais pu le réussir en France de ce grand Anglais, demeuré Anglais jusqu'au bout des ongles.

Il se compose de huit chapitres dont voici les titres : Enfance et jeunesse, — Les Tractariens, — Première période catholique, — *Apologia pro vita sua*, — La logique de la croyance, — *Le songe de Gérontius*, — L'écrivain, — Place de Newman dans l'histoire.

John-Henry Newman, né à Londres le 21 février 1801, appartenait par John Newman son père, d'origine hollandaise, à la race juive ; sa mère, Jemina Fourdrinier, d'origine française, était huguenote. Il avait d'ailleur la physionomie juive et, par son double atavisme, le culte de la Bible. Au début du dix-neuvième siècle, Oxford était comme toutes les universités anglaises tombé dans la torpeur : Eveleigh, prévôt d'Oriel, essaya de relever les études et fit appel aux hommes de pensée, aux « Noetics » comme on appelait avec un ton de mépris cette façon d' « intellectuels » de ce temps-là. Newman était destiné à exercer, comme Wesley, une prodigieuse attraction ou une non moins prodigieuse répulsion sur tous ceux qui l'approchaient ; il fut, malgré tout, la gloire d'Oxford. Ce fut un écrivain égal aux plus grands prosateurs d'Angleterre. Il peut, dit le docteur Barry, revendiquer sa place dans la littérature au même rang que le mysticisme allemand de Carlyle, le libéralisme pieux de Tennyson, le lyrisme rêveur de Shelley et le robuste optimisme de Browning. C'est un classique anglais.

Quand il entre à Trinity College en 1817, le professeur Short dit à son père : « Oh ! Monsieur Newman, quel cadeau vous nous avez fait en nous donnant votre fils ! » Il se révèle aussitôt penseur autant qu'imaginatif, ou plutôt pour lui « imagination c'était raison », la raison ornée d'une magnifique parure. Elu fellow en 1822, il s'attache à Wathely qui lui donne « l'idée d'une Eglise chrétienne instituée de Dieu, formant un corps réel et visible, indépendante de l'Etat, pourvue de privilèges et de pouvoirs propres. » Ce fut son idée directrice pendant plus de vingt ans, celle qui l'amena à l'Eglise romaine, seule indépendante des Etats. Il prit parti en 1829 pour la candidature de sir Robert Peel à Oxford, parce que cet homme d'Etat voulait l'indépendance de l'Eglise anglicane, et c'est sûrement de cette époque que date le *Mouvement tractarien* qui ne s'imposa à l'opinion qu'en 1833. Alors Newman avait lié avec « le brillant et beau » Hurrell Froude, le paladin du Mouvement, qui lui fit connaître et comprendre Keble, déjà célèbre par son *Année chrétienne* parue en 1827.

Les travaux, les voyages, les étapes, les luttes de

Newman sont bien décrites, analysées dans cette manière anglaise qui n'est point pénétrante comme la nôtre, mais qui est ici plus exacte et plus juste. Il ignorait, heureusement pour lui, la philosophie allemande ; cela lui permit d'être plus original, plus lui-même. C'est un Descartes, mais avec en plus les intuitions du poète. Il se laisse guider par l'expérience, il prend les choses, — et avant tout, sa propre personne, — telles qu'il les trouve : « Nous sommes dans un monde de faits, écrit-il, et nous nous en servons, car il n'y a rien d'autre dont nous puissions nous servir. » C'est pourquoi on a dit avec raison : « La clef de la vérité pour Newman, c'est la personnalité. » Au rebours des métaphysiciens qui partent de l'universel pour arriver au particulier, lui, il dit : « Les êtres concrets au premier rang, au second les prétendus universaux. »

Il professe que le raisonnement est en nous « une énergie vivante et spontanée, et non pas un art. » Un seul fait peut suffire pour toute une théorie, ajoute-t-il, et comme le fait est multiple, la preuve l'est aussi. C'est pourquoi « aucune analyse n'est assez subtile et délicate pour représenter d'une manière adéquate notre état d'esprit dans l'acte de la croyance, ni les sujets de croyance tels qu'ils se présentent à nos pensées. » Les défenseurs du christianisme sont tentés « de choisir pour raisons de croire, non les plus hautes et les plus vraies, ni les plus sacrées et les plus intimement persuasives, mais celles qui se laissent le mieux présenter dans un argument de forme, et d'ordinaire ce ne sont pas ces raisons-là qui sont les vraies dans le cas des hommes religieux. » Cette large psychologie explique pourquoi les conversions s'opèrent pour des causes si diverses.

Pour lui le fait intérieur seul est probant, et répond au terrible « Que sais-je ? » de Montaigne : « N'était cette voix qui parle si clairement dans ma conscience et dans mon cœur, quand je regarde de près ce monde je deviendrais athée, panthéiste ou polythéiste. »

Mais dans le domaine pratique, comment passer de la conclusion à l'assentiment ? Entre l'une et l'autre il y a ce gouffre qui sépare le raisonnement de l'action. Cette vérité est constamment négligée et nous accusons de mauvaise foi ceux qui ne peuvent répondre à nos syllogismes et qui cependant demeurent sur leurs positions. « Il faut du temps pour convaincre, tandis que pour un syllogisme il suffit de trois lignes. Et le même livre qui persuade l'un, en irrite un autre et en laisse un troisième indifférent. »

Newman raconte à ce propos que Walter Scott disait à la fin de sa vie : « Ma grande consolation, c'est de n'avoir jeté le trouble dans la religion de personne. » Et cependant comme on demandait à George Elliot quelle influence l'avait tout d'abord détourné du christianisme, il répondit : « La lecture de Walter Scott ! » Le problème de l'assentiment a donc deux termes réels, le sujet non moins que l'objet.

Ces théories, Newman les développe surtout dans son *Grammar of assent*, livre subtil et profond qui est bien analysé dans le chapitre de « La logique de la croyance. »

Il mourut le 11 août 1890, « laissant un vide qu'aucun autre vivant ne pouvait combler. » Pour devise de ses armes cardinalices il avait choisi cette pensée empruntée aux lettres de saint François de Sales : *Cor ad cor loquitur*, et pour épitaphe il prit ces paroles de son beau livre *Loos and Gain* : « *Ex umbris et imaginibus ad veritatem*, des ombres aux réalités. »

Comme écrivain il est Latin ; son maître c'est Cicéron, dont on retrouve la manière dans la facture de ses phrases : « C'est le seul maître de style que j'aie jamais eu, dit-il. Ni Tite-Live, ni Tacite, ni Térence, ni Sénèque, ni Quintilien ne sont les porte-paroles autorisés de la Cité impériale. Cicéron écrit romain. » D'ailleurs il n'a pas de procédés de style, il ne recherche pas les expressions frappantes, sonores ; pour lui, les mots ne sont que « les transparents de sa pensée. » Il écrit à la fois avec passion et avec clarté, parce qu'il se passionne pour toute idée, et que chez lui la pensée n'est jamais vague.

Si son œuvre littéraire ne s'est pas imposée aux Anglais comme celles de Wordsworth, de Macaulay, de Carlyle et surtout de Tennyson, c'est peut-être aussi et surtout parce que c'était un converti. Ses compatriotes ne l'ont pas dédaigné, ils ne l'ont pas mis non plus encore à la place qu'il mérite.

Son *Apologia* est considérée par tous les Anglais comme un chef-d'œuvre, mais « lettres, romans, sermons, achèvent de le mettre en pleine lumière et de révéler l'homme et l'écrivain dont le style, toujours sincère, s'éleva peu à peu, sous la forme la plus éloquente, à un degré de fini et d'élégance, de force et de délicatesse qu'aucun prosateur anglais n'a jamais dépassé. »

A noter un curieux rapprochement entre son génie et celui de Fénelon, entre sa méthode et celle de Darwin, au chapitre VIII.

Newman est certainement par son style et sa pensée qui sont « lumière et beauté » l'un des hommes qui ont élevé à la gloire du génie anglais le plus pur et plus noble monument littéraire.

Les Principes, ou Essai sur le problème des Destinées de l'homme, par G. Frémont. — T. VII : *De la Divinité du Christ* (suite). *De l'institution de l'Eglise par le Christ lui-même.* — Un vol. in-8 de 446 p., 5 fr., *franco* 5 fr. 50. — Paris, Bloud.

Les deux sujets abordés ici, la divinité de Jésus-Christ (dont la démonstration a été commencée au t. VI) et la divinité de l'Eglise ou son institution divine par Jésus-Christ lui-même, sont parmi les plus graves d'aujourd'hui, le second surtout. M. Frémont veut rester sagement traditionnel, et d'autre part on sait que peu aussi bien que lui ont su trouver le langage enflammé qui va au cœur de nos contemporains. Même après tant de démonstrations de la divinité de Jésus-Christ et de la divinité de l'Eglise, on palpite et l'on exulte d'enthousiasme et d'amour à la lecture de ces pages où M. Frémont déblaie, avec une ardeur qui n'a d'égale que sa courtoisie et son esprit de justice, les sophismes de l'hérésie ou de la science hasardeuse pour nous mettre dans une vibrante lumière le sens traditionnel de l'Eglise.

Activités sociales, par Max Turmann. — Un vol. in-12 de VIII-393 p., 3 fr. 50. — Paris, Lecoffre.

M. Max Turmann n'est plus à présenter longuement à nos lecteurs. On sait sa méthode, qui depuis des années déjà l'a mis aux premiers rangs de nos sociologues : le souci de l'exactitude, des faits, des documents, des monographies d'une extrême précision.

C'est une série de monographies que l'on trouvera ici, groupées très heureusement sous des titres généraux, formant tableaux d'ensemble, présentant ce caractère commun qu'elles sont toutes l'exposé de quelque « activité sociale » : les qualités d'un dirigeant : différents types de l'ingénieur moderne, secret de se faire écouter, contact entre le patron et les ouvriers ; la leçon de l'exemple ou M. Harmel (le *conseil d'usine* au Val-des-Bois, le *conseil des ouvrières*, les accidents, l'apprentissage, l'organisation du travail, salaire familial) ; — comment on modifie la mentalité populaire : syndicat des employés du commerce et de l'industrie ; — dans le monde rural : la conquête de la paysannerie française par les socialistes : Vignerons du Midi et Bûcherons du Centre, Bourse du Travail de Bourges, caractères des syndicats d'ouvriers viticoles, syndicats agricoles mixtes : nécessité urgente de l'organisation professionnelle ; — l'exode rural et ses différentes formes, ses causes, ses remèdes ; l'émigration saisonnière : ce que les Belges

ont fait pour les *Franschmans* et les *aoûteux ; l'Association des émigrants du Nord de la France ;* les 450 jardins d'un curé de France (Fourmies) ; le curé de Saint-Acheul-les-Bruyères (comment il veut rendre tous ses paroissiens propriétaires d'un lopin de terre ; coopérative de bonneterie ; mutualité contre la mortalité du bétail, etc.) ; le curé de la Vieille-Loye, ou un prêtre qui se fait épicier pour sauver les âmes ; — quelques organisations de propagande sociale : semaines sociales, Bergame et les organisations bergamasques, la propagande sociale en Allemagne (chez les catholiques et chez les socialistes), Canada, assistance des émigrés italiens, Association internationale pour la protection légale des travailleurs, une innovation américaine ou Tribunal pour enfants (motivée par l'accroissement de la criminalité juvénile), microbes et thèses sociales, etc.

Grandeur et décadence de Rome, par G. Ferrero. — T. III : *La fin d'une aristocratie.* — In-12 de 340 p., 3 f. 50. — Paris, Plon.

Ce tome III nous donne l'histoire de la dernière révolution de la République, — de la mort de César à la bataille de Philippes (44-42 av. J.-C.) : anarchie à Rome au lendemain de la mort de César, confusion des partis, dissolution universelle, antagonisme des classes, distribution des provinces entre les chefs des deux partis, lois antoniennes de 44 et leur portée sociale, Cicéron et le *De Officiis* ou utopie d'une aristocratie parfaite, le triumvirat, les effroyables proscriptions de 43 et « la grande propriété et la haute ploutocratie presque entièrement exterminées » (p. 237) : « On laissait seulement leur dot aux veuves des proscrits, la dixième partie de leur fortune à leurs fils et la vingtième à leurs filles ; les biens des classes riches d'Italie, qui constituaient une partie considérable des dépouilles faites par Rome dans le monde entier, tombaient au pouvoir de la révolution populaire victorieuse » ; — la bataille de Philippes qui marque la chute définitive du parti républicain, et la distribution des terres aux vétérans après la bataille.

L'aristocratie romaine anéantie, il ne restait plus dans tout l'Empire qu'une seule force organisée : les légions, ou, pour mieux dire, les bandes de pillards qu'on continuait par habitude à appeler des légions. Leurs chefs, maîtres du monde en apparence, étaient en réalité les esclaves des soldats. Comment sortir de cette décomposition ? Qui va tenter de dominer la dissolution universelle ? Quels sont les plans d'Antoine et d'Octave au lendemain de Philippes ? et ont-ils des plans ?

C'est ce que nous diront ou ce qu'essaieront de débrouiller les volumes suivants, attendus avec une impatience qui ne s'est peut-être jamais attachée aussi en éveil à des œuvres d'histoire aussi lointaine. Chaque siècle refait à sa façon l'histoire romaine, et un peu à son image aussi. L'impérialisme romain a des analogies frappantes avec les impérialismes du XX^e^ siècle : l'un et les autres procèdent du même paganisme, et le spectacle des luttes gigantesques qu'a déchaînées l'impérialisme romain se répéterait demain si les nations modernes ne portaient en elles un principe de vie que la vieille Rome ne connut pas. M. Ferrero nous donne une sensation effroyablement aiguë des similitudes entre les états respectifs de ces deux civilisations. Et n'allez point croire qu'il cherche à nous faire la leçon sur le dos de la vieille Rome. C'est l'inverse qui serait vrai. Loin de chercher dans la Rome des ides de mars l'image du monde d'aujourd'hui, c'est au contraire l'étude du monde moderne qui lui a comme donné la sensation du déjà vu. C'est l'étude du monde moderne qui lui a ouvert les yeux sur les grands problèmes de l'histoire antique. C'est après avoir consacré dix ans de sa laborieuse jeunesse à diverses questions sociales et politiques tout à fait actuelles, c'est après avoir publié un volume sur la *Jeune Europe,* qu'il a été frappé des rapports que présente avec nos révolutions modernes la grande crise où a succombé la République romaine.

Nous avons dit, à propos des deux premiers volumes, le mérite littéraire de cette histoire, qui est de premier ordre, et l'extraordinaire élégance aussi de la traduction, œuvre d'un de nos plus délicats lettrés, M. Urbain Mengin.

La Crise de l'Etat moderne. **L'organisation du travail.** Tome I : *Le Travail, le Nombre et l'Etat.* Enquête sur le travail dans la grande industrie, par Charles Benoist, député de Paris, professeur à l'Ecole des Sciences politiques. — Un vol. gr. in-8 de 500 pages, 10 fr. — Paris, Plon.

Tout le monde sait la haute autorité qui s'attache au nom de M. Benoist ; et tout le monde connaît sa manière, la plus méthodique et la plus précise qui soit, la plus documentée aussi, ne marchant que portée sur les chiffres, mais nourrie toujours de cette vigoureuse philosophie sociale qui valut à l'auteur l'avantage d'être honoré à plusieurs reprises des audiences de Léon XIII, et présentant le tout, chiffres et documents, en tableaux d'une logique serrée et d'une vie intense qui font de M. Benoist un de nos plus brillants écrivains d'aujourd'hui.

Un pareil travail ne s'analyse pas. L'idée générale, l'idée introductrice en est que ce n'est pas seulement le suffrage universel qu'il s'agit d'organiser, mais aussi le travail. Nous ne sommes pas les fils d'une Révolution seulement, mais de deux : d'une Révolution politique d'abord, mais aussi d'une Révolution économique et sociale : deux Révolutions qui se rattachent, l'une à la date de 1789, l'autre à la date de 1848, mais qui d'ailleurs ont mêlé leurs courants et ne se sont point absolument accomplies entre les limites invariables de périodes déterminées : ni 1789 n'est toute la révolution politique, ni 1848 n'est toute la révolution sociale. Ni 1789 n'est une révolution exclusivement politique, ni 1848 une révolution exclusivement sociale. Ni 1789 n'a marqué le commencement et la fin de la révolution politique, annoncée et ébauchée par les abus déjà séculaires de la monarchie ; ni 1848 n'a marqué le commencement et la fin de la révolution sociale, nécessitée dès l'ancien régime par la décadence du régime corporatif et accélérée ensuite par les applications de la vapeur. — Les deux révolutions se sont, tout le long du siècle, développées selon deux plans parallèles qui se projettent devant nous presque indéfiniment. Aucune des deux n'est ni achevée ni vraisemblablement près de s'achever : « ralentie et comme assourdie, mais incessante et ininterrompue, la double révolution se poursuit en une double évolution. »

Et c'est pourquoi, étant issu d'une double révolution, l'Etat moderne traverse une crise double : politique, et puis économique ou sociale.

Politiquement et économiquement, l'Etat moderne sera démocratique. Mais, ni politiquement, ni économiquement, cet Etat n'est encore fait. Le vieux monde politique et économique n'est déjà plus ; mais le nouveau, promis depuis un siècle, n'est pas encore ou s'ébauche à peine. — « Le Nombre subitement émancipé se joue à travers toute cette matière inorganisée comme une force naturelle déchaînée à travers le chaos... De grands souffles agitent la masse inconsistante, troublée du dedans et secouée du dehors : quelle sera, cette fois, la face de la terre ? »

Quelle doit être en ceci la tâche des conducteurs de peuples ? — « Changer peu à peu en des éléments organisés la matière inorganisée du monde, apaiser et capter les souffles, rasseoir et raffermir la masse, discipliner et diriger les forces naturelles, canaliser et régulariser par là l'action du Nombre tout-puissant. »

C'est-à-dire, organiser politiquement et économiquement la démocratie : — c'est-à-dire, organiser le suffrage universel et organiser le travail.

Du suffrage universel M. Benoist a parlé ailleurs. C'est de l'organisation du travail qu'il s'occupe cette fois. Or, pour organiser le travail, il ne suffit pas de revenir purement et simplement aux formes anciennes dans lesquelles il a fourni d'ailleurs une si féconde période. Car, depuis, le travail s'est transformé.

Il s'est transformé avec la révolution économique que l'application de la vapeur à l'industrie a accélérée. Ce n'est pas seulement l'instrument de travail que la vapeur a transformé : c'est le travail lui-même, le travail tout entier, toutes les conditions et toutes les circonstances du travail. Bien plus, ce ne sont pas seulement les conditions et les circonstances du travail qui ont été transformées par la machine à vapeur, par la concentration qu'a déterminée la machine à vapeur : mais ce sont les conditions et les circonstances de la vie même de l'ouvrier, dans l'usine et hors de l'usine, et de sa vie tout entière, non pas seulement de sa vie matérielle, mais de sa vie intellectuelle et morale. C'est la vie même de l'ouvrier qui est devenue collective, à qui un intérêt collectif évident et permanent a créé comme une conscience et une âme collective : — les ouvriers sont devenus la classe ouvrière, — en même temps que, de son côté, le capital, lui aussi, se concentrait et devenait un groupement de capitaux, prenait, lui aussi, quelque chose de collectif, tout comme le travail : les patrons sont devenus le patronat, ou du moins ils apparaissent tels aux yeux méfiants des ouvriers, qui leur prêtent volontiers, comme ils l'ont eux-mêmes, une espèce d'âme ou de conscience de classe, opposée, sinon hostile, à la leur.

Voilà quelques-uns des aperçus généraux qui sont à la base et au cœur de l'ouvrage de M. Benoist. Il faut lire par le menu l'enquête extraordinairement précise et documentée qu'il poursuit, en ce premier volume, sur *le travail dans la grande industrie :* mines de houille, métallurgie, construction mécanique, verrerie, filature et tissage (sur chacune de ces branches industrielles, on étudie successivement l'organisation actuelle du travail, l'âge des ouvriers, la durée, la peine, le prix, les conditions du travail, le salaire, le contrat de travail).

« **Science et Religion.** » — Opuscules in-16 de 72 p., à 0 fr. 60. — Paris, Bloud.

Treize nouveaux opuscules, dont la perle est *Pensées chrétiennes et morales de Bossuet*, publiées pour la première fois en leur forme originale par le regretté M. Lebarq et reproduites ici avec quelques perfectionnements critiques par M. Victor Giraud, professeur à l'Université de Fribourg de Suisse. Ce sont des pensées, ou des « remarques », que Bossuet ne destinait pas à l'impression ni même à être dites en public. Ce sont des traits de feu, des jets de flamme qui jaillissaient de son esprit au cours de ses méditations, de ses observations, de ses lectures de l'Ecriture Sainte ou des Pères. C'est du Bossuet spontané, du Bossuet à l'état naissant, comme dirait un chimiste. Ai-je besoin de dire qu'on y est empoigné par une vertu de style que ne possède point au même degré la pensée refroidie et classique ? On ne connaît pas Bossuet si l'on n'a pas lu ces courtes pages. Ceux qui préfèrent Pascal à Bossuet ne les ont pas lues. Car c'est du Pascal, avec Bossuet en plus, avec cette sûreté foudroyante et cette maîtrise de doctrine que n'a pas Pascal. C'est un livre qu'il faut prendre avec soi à l'église.

Ces *Pensées* sont réparties sous XLIII titres différents, et chaque titre distribué lui-même en plusieurs alinéas numérotés. — Méditation, par exemple, sur la solitude :

« *Solitude.* Fermer les sens : hors de la chair et du monde, recueilli en soi ; conversant avec soi et avec Dieu. Mener une vie au-dessus de tout ce qui est visible ; et recevoir les idées divines toujours nettes et immuables, et nullement mélangées des formes terrestres, errantes et vagues, que le mouvement des choses humaines nous imprime. Etre par ce moyen et devenir de plus en plus un miroir très net de Dieu et des choses divines : s'élever à la lumière par la lumière, c'est-à-dire à la plus claire par la plus obscure : goûter par avance la vie céleste. »

Rapprocher ce programme de Bossuet, ou plutôt mesurer du regard l'abîme qui sous la similitude des termes sépare ce programme de Bossuet, des aspirations de tant d'âmes orageuses qui voudraient fuir le monde, de Nietzsche par exemple achevant de mûrir sa folie dans l'Engadine et s'enorgueillissant de planer à cinq mille mètres au-dessus de toutes les questions actuelles et inactuelles : — c'est presque le même langage, mais aux deux pôles opposés de l'esprit : Bossuet met sa raison aux pieds du Maître qui la sauvegarde, au lieu que le philosophe allemand s'acharne à détruire la sienne avec une joie de cannibale.

Deux opuscules scripturaires de M. Couget : *La Divinité de Jésus-Christ* 1° dans la *Catéchèse apostolique*, 2° dans l'*Enseignement de saint Paul :* met en très belle et très sensée lumière l'unité organique de tous les témoignages qui nous sont restés de l'âge apostolique, unité que la diversité même des formules et des perspectives ne fait qu'accentuer, loin qu'elle la brise ou la voile comme le veulent des esprits faux ou prévenus qui guettent partout la contradiction : — par exemple, on a opposé au messianisme soi-disant étroit de saint Matthieu et de saint Marc l'universalisme de saint Luc : il est vrai que les deux premiers sont surtout évangélistes de l'idée messianique, et saint Luc, évangéliste du salut universel : mais ceci n'établit point du tout opposition, mais seulement différence des points de vue : « Les deux premiers Evangiles ne contredisent pas à l'universalité du salut (et l'on nous apporte des textes à l'appui) ; mais, en eux, cette doctrine reste dans l'ombre du royaume messianique qui occupe le premier plan : Luc opère le renversement des images, si l'on peut dire ; il s'ingénie à mettre en relief ce qui est estompé chez ses deux prédécesseurs. »

Divers travaux d'histoire qui répondent bien à des objections ou à des difficultés courantes : J. Rouquette, *Les Victimes de Calvin ou l'inquisition protestante*, et : *Les Saint-Barthélemy calvinistes* (les Cévennes, Gaillac, Béziers, Montpellier, les deux Michelades de Nîmes, etc.) ;

Paul Deslandres (l'auteur de la grande histoire de *L'Ordre des Trinitaires* et l'un des princes de l'érudition d'aujourd'hui), *Le Concile de Trente et la Réforme du clergé catholique au XVI^e siècle ;* — Yves de la Brière, *Ce que fut la cabale des dévots 1630-1660*, mise au point d'une question sur laquelle les protestants se sont acharnés ces dernières années pour l'aiguiser en arme contre nous ;

Paul Graziani, *Boniface VIII et le premier conflit entre la France et le Saint-Siège :* quelques formules inexactes : « L'organisation parfaite de la société exige que l'Eglise soit maîtresse des deux pouvoirs ; mais, dans la réalité, elle tolère une certaine indépendance des princes » : ce mot de « tolérance » est un lapsus : les deux pouvoirs viennent l'un et l'autre de Dieu et sont l'un et l'autre souverains chacun dans sa sphère : cf. dans l'Encycl. *Immortale Dei* le § qui commence par ces mots : *Itaque Deus humani generis procurationem inter duas potestates partitus est, scilicet ecclesiasticam et civilem... Utraque est in suo genere maxima : habet utraque certos, quibus contineatur, terminos... unde aliquis velut orbis circumscribitur in quo sua cujusque actio jure proprio versetur ;*

J. Ageorges, *Le Clergé rural sous l'ancien Régime* (un bon épilogue, en 25 pages, de M. G. Goyau sur *Le rôle social du curé de campagne à la fin du XVIII^e siècle) ;*

E. Horn, *Le christianisme en Hongrie* (des origines à la fin du XVIII^e siècle), et : *Organisation religieuse de la Hongrie* (droit ecclésiastique, législation politico-religieuse, Eglises séparées) ;

Alph. Germain, *Comment rénover l'art chrétien* (aperçu historique, des Catacombes au XIXe siècle; l'épuisement actuel; moyens de relèvement; moyens de cultiver le goût du public);

H. Lengrand, *Epicure et l'épicurisme :* sujet traité par un professeur de philosophie, et philosophiquement, mais que ces pages sont actuelles !

L'Evangile médité avec les Pères, par Th. M. Thiriet, O. P. — Tome IV : *La fin du ministère public de Jésus. La Préparation de la Passion.* — Un vol. in-8, 7 f. — Paris, Lecoffre.

Commençons par féliciter auteur et éditeur du soin à faire se succéder à intervalles suffisamment rapprochés les tomes si compacts de cet important Commentaire. Sans doute c'est en le méditant, comme y invite le titre de l'ouvrage, qu'on doit lire l'Evangile. Mais combien, et nous sommes du nombre, saisis par la belle ordonnance du savant commentaire et cédant à l'intérêt qui en résulte, aiment déjà — sauf à revenir et à s'arrêter ensuite sur chaque détail — à parcourir d'un trait le contenu des divers volumes ! Et comme, alors, on attend non sans quelque impatience la suite du Commentaire !

Il semble que le tome IV excite à un plus haut degré encore ces désirs du lecteur. Dans cette histoire du divin Sauveur, la fin surtout est palpitante d'action et de vie, à l'égal d'un drame, et quel drame est comparable à celui où nous voyons aux prises, d'une part, dans la personne des ennemis de Jésus, toute la ruse et la malice de l'enfer, et de l'autre, en Jésus-Christ lui-même, l'infinie sagesse, la bonté suprême et l'invincible puissance de la divinité ? Avec quel art consommé, quoique sous les apparences d'une aimable simplicité, le distingué commentateur fait ressortir ces traits saillants des enseignements et des actes qui ont immédiatement précédé la Passion !

Le tome IV de *L'Evangile médité avec les Pères* s'ouvre par une série de 6 chapitres sur *la vraie Grandeur*, savoir : 1° la véritable grandeur ; 2° la vraie grandeur : sa ruine par le scandale ; 3° la vraie grandeur : la charité en l'honneur des saints Anges ; 4° la vraie grandeur : la charité à l'exemple du Sauveur ; 5° la vraie grandeur : un moyen d'y arriver, la correction fraternelle ; enfin 6° la vraie grandeur : le pardon des injures. (Chap. CCXII à CCXVII).

Comme passages offrant un commentaire plus riche en magnifiques développements signalons encore : les 3 chapitres, CCXLV à CCXLVII, sur le *Grand Commandement ;* les 8 chapitres, CCLVI à CCLXIII, sur la *Préparation du dernier jour ;* surtout les 11 chapitres, CCLXX à CCLXXX, si pleins de doctrine, sur *l'Eucharistie ;* et les 14 chapitres qui terminent le volume, sur *le Discours après la Cène* et *la prière sacerdotale de Jésus-Christ.*

Exemples, récits, témoignages *adaptés aux enseignements du Catéchisme*, par l'abbé J. Recordon. — III. Des Mystères. — IV. Le but de la vie. Le chrétien Signes du chrétien. — Deux vol. in-18 de 128 et 144 p., 0 f. 75, franco 0 f. 95. — Abbeville, Paillart.

Nous avons déjà fait connaître à nos lecteurs (p. 479) le but et le plan de l'*Apologie populaire de la Religion*, entreprise par M. l'abbé Recordon. L'auteur ne nous a pas longtemps fait attendre les deux volumes avec lesquels s'achèvent les *Leçons préliminaires*. On y retrouve la même méthode que dans les précédents : des exemples, des récits, des témoignages glanés un peu partout et groupés de manière à former un ouvrage suivi. Il suffit de jeter un coup d'œil sur la table des matières pour se rendre compte de l'abondance et de la richesse des matériaux rassemblés dans ces charmants opuscules. C'est assez dire que tous les volumes parus — et à paraître, car la série mérite d'être continuée — pourront, comme le disait Mgr l'évêque de Belley dans sa lettre d'approbation, « être très utiles aux familles chrétiennes, aux catéchistes et aux prédicateurs. »

Souviens-toi ! par l'abbé Marcadé. — Un vol. in-18 de 184-XXXVII p., 1 f. 20, *franco* 1 f. 50. — Paris, Bouasse jeune.

Offrir à l'âme chrétienne une consolante pensée pour chaque jour de l'année, tel est le but que s'est proposé l'auteur de cet opuscule. « Semblable à la blonde abeille qui va butiner dans les sainfoins, » il a recueilli « le suc parfumé de la Vérité dans les plus pures pages de nos grands écrivains. » On ne pourra pas lui reprocher d'être exclusif : à côté des Pères de l'Eglise, des ascètes et des orateurs chrétiens, il cite volontiers Voltaire, J.-J. Rousseau, Diderot, Marmontel, etc., — qu'on ne s'attendait guère sans doute à voir en cette affaire, mais dont les aveux n'en sont que plus précieux à retenir.

Le volume se termine par les *Prières pendant la Sainte Messe* de Fénelon, et quelques autres oraisons composées par l'auteur et publiées avec la permission de l'Ordinaire. La commodité du format et l'élégance de l'impression suffiraient d'ailleurs à faire apprécier ce charmant petit livre.

Le signe de la mort réelle en l'absence du médecin. *La constatation et le certificat automatiques des décès à la campagne*, par le Dr Icard. — Un vol. de 329 p., avec dessins et gravures, 4 f. — Paris, A. Maloine, éditeur, 25 et 27, rue de l'Ecole de Médecine.

Le docteur Icard (de Marseille) a déjà fait connaître, il y a quelques années, un procédé de diagnostic de la mort réelle, procédé aujourd'hui devenu classique et dont l'application a été rendue obligatoire dans un très grand nombre de villes. Ce procédé consiste à injecter sous la peau et mieux dans une veine superficielle du bras quelques centimètres cubes d'une solution alcaline de fluorescéine. Cette substance, en colorant intensivement en vert les yeux, en jaune les muqueuses et les téguments, met en évidence, de la façon la plus nette, les moindres restes d'une vie latente qui, sans cet artifice, passerait aux yeux du médecin le plus clairvoyant pour une mort réelle. Mais le procédé de la fluorescéine, quoique infaillible et fort simple, présente le grave inconvénient de ne pouvoir être appliqué que par le médecin, et c'est en l'absence du médecin, à la campagne surtout, que le danger des inhumations prématurées est à craindre plus particulièrement. Ce qu'il faut ici, ce n'est pas un procédé médical, mais un *procédé vulgaire*, un procédé permettant à toute personne étrangère à la médecine de se prononcer sans hésitation sur la réalité de la mort.

Or, en l'absence du médecin, le seul signe de mort absolument sûr est la putréfaction avancée. Malheureusement, ce signe est trop tardif, et il y aurait danger pour l'hygiène à en attendre la manifestation non douteuse : la sécurité publique ne permet pas de pousser si loin la rigueur de la preuve. Mais, en vérité, la putréfaction n'est pas un signe aussi éloigné qu'on le croit généralement, et le docteur Icard est arrivé à démontrer que, bien avant l'apparition de la putréfaction évidente, des gaz sulfurés se produisent dont la présence, dûment constatée, indique la réalité de la mort d'une façon aussi certaine que la putréfaction elle-même.

Ces gaz sulfurés, produits précoces de la décomposition cadavérique, se forment plus spécialement et en très grande abondance dans les poumons, d'où ils s'échappent par les fosses nasales. Il suffira donc, pour

avoir la preuve spontanée de la réalité de la mort, d'introduire dans une des fosses nasales ou de déposer sous une des narines un petit morceau de papier réactif dont le changement de coloration, sous l'action des gaz sulfurés, fournira *aux moins instruits et automatiquement* la preuve de la réalité de la mort. Le papier que propose le docteur Icard est un morceau de papier à écrire ordinaire sur lequel, avec une solution d'acétate neutre de plomb, on trace des inscriptions, des dessins quelconques qui, en l'état, sont invisibles; la réalité de la mort sera indiquée par l'apparition spontanée des inscriptions ou des dessins sur le papier qui, au moment de son application, paraissait tout à fait blanc. C'est le mort lui-même qui dit : « *Je suis mort,* » et il fournit la preuve de la vérité qu'il affirme. Le papier réactif, fourni gratuitement par les communes où il n'y a pas de médecin et rapporté à la mairie après réaction, tiendra lieu et place de certificat de décès.

Ce nouveau livre du docteur Icard est digne au plus haut point de l'attention des pouvoirs publics, et l'on ne saurait trop en recommander la lecture aux curés de campagne, souvent consultés à ce sujet. Il existe, en effet, des cas indéniables, absolument authentiques — l'auteur en cite plusieurs, — qui justifient pleinement la peur d'être enterré vivant. Ceux que hante cette peur légitime trouveront dans ce dernier livre du docteur Icard la solution qui les rassurera entièrement, écartant à jamais de leur esprit toute crainte de la possibilité d'une erreur.

L'éducation des enfants. *Devoirs de l'heure présente,* par l'abbé Hoguet, Docteur en théologie, Professeur au Grand Séminaire d'Arras. — Broch. in-8 de 96 p., 0 f. 25 *(franco* 0 f. 35). — Paris, Bonne Presse.

En six chapitres, composés uniquement de propositions clairement formulées avec textes à l'appui, M. Hoguet a exposé aussi complètement et aussi exactement que possible les principes généraux sur les droits de la famille, de l'Eglise et de l'Etat, puis les devoirs des parents, des maîtres, des curés, des confesseurs et des fidèles.

C'est le meilleur résumé de toute la doctrine catholique sur la question de l'enseignement. Nous voudrions le voir entre les mains de tous les prêtres, de tous les parents, de tous les maîtres.

Le Document. *Correspondance mensuelle de documentation pour la défense religieuse et sociale.* — Direction et administration du *Trait d'union,* à Blacé (Rhône); abbé Antoine Martin, directeur. — Abonnement : 1 fr. par an; réduction pour plusieurs exemplaires.

Est-ce une publication proprement dite, n'est-ce pas plutôt une *œuvre* qui prend naissance avec ce nouvel organe de défense religieuse et sociale?

Le but est de fournir une documentation abondante, sérieuse, pratique, pour les causeries, les conférences, les sermons, pour la rédaction d'articles, de rapports, etc. N'arrive-t-il pas souvent, en effet, que l'on est embarrassé pour trouver un texte, se rappeler un fait, une citation, indispensables pour établir une thèse ou réfuter une objection? Et que de temps perdu à poursuivre cette recherche, presque toujours infructueuse!

Le *Document* répond précisément à cette difficulté. Sous un format facile à conserver et à utiliser, il publie ou indique chaque mois tout ce que la presse et ce que les publications catholiques ou adverses peuvent contenir d'utile pour la bonne cause : documents divers d'actualité, statistiques, aveux ou citations des adversaires, faits intéressants et authentiques, avec indication soigneusement référenciée des sources.

Le *Document,* quoique jeune encore — son premier numéro est du mois de février, — a bien rempli la tâche qu'il s'est proposée, et il est devenu un arsenal pourvu d'armes de toute sorte aussi utiles pour l'offensive que pour la défense religieuse et sociale.

Déjà étendant et transformant son programme, — tout en réservant une place à la cueillette d'*actualités,* le *Document* dans chacun de ses numéros traitera plus largement un sujet à l'ordre du jour : les missionnaires, l'Enseignement de l'Etat, l'Enseignement libre, Clergé savant, Action catholique sociale et bienfaisante, etc.

Des avantages spéciaux sont consentis pour la propagande.

Toujours en avant! *ou Conseils de perfection chrétienne,* par J.-B. Godart, C. SS. R. — Un vol. in-32 de 302 pages avec encadrement rouge, broché 1 f., relié 1 f. 25 (port en sus, 0 f. 20). — Saint-Etienne, aux Bureaux de l'*Apôtre du Foyer.*

Un charmant volume, de format très commode, aux pages joliment encadrées, qui, malgré son prix modique, fait bonne figure auprès des livres de luxe. Mais la forme coquette n'enlève rien à la solidité du fond. Ce petit livre pourrait tenir la place de beaucoup d'autres, puisqu'il est, à sa façon, un véritable *Traité de la Perfection chrétienne.*

Les parfaits disciples du Christ étant ceux qui ont adopté la devise : *Toujours en avant!* et qui sont toujours en haleine vers la sainteté, tout le dessein de l'auteur est de « bien définir et expliquer cette tendance de tous les jours vers la perfection chrétienne et d'indiquer les obstacles qui s'y opposent et les moyens de les surmonter. » Il distingue d'abord et étudie en détail les quatre éléments qui constituent la tendance à la perfection : la *résolution,* les *actes,* la *pénitence* et la *prière.* Revenant ensuite sur les principaux exercices de piété, la *prière du matin,* la *Sainte Messe,* la *confession,* la *communion,* la *méditation,* les dévotions à la Sainte Vierge, il montre l'importance de chacun d'eux, toujours au point de vue de la tendance à la perfection, et donne quelques conseils pour en faciliter l'accomplissement. Après quelques avis concernant *le directeur, la conscience inquiète, les tentations,* la dévotion au *Sacré Cœur,* le livre se termine par *le chemin de la Croix de l'âme qui tend à la perfection.*

Il serait difficile de trouver un manuel de piété plus solide, plus clair et plus pratique que cet aimable opuscule, écrit par un fils de saint Alphonse et qui rappelle assez bien la manière si simple, si forte et si tendre du Grand Docteur. Nombre de « dévotes » auraient beaucoup à y apprendre; et nous souhaitons, avec l'auteur, qu'il puisse « exciter dans les âmes la sainte passion de la perfection chrétienne et entretenir en elles la disposition de toujours être en haleine vers la sainteté. »

Le comte Alexandre de Lambel, par Amédée de Margerie. — Un vol. in-12 de XIII-308 p., avec portrait, 3 fr. 50. — Paris, Retaux.

Guillaume-Joseph Chaminade, par le P. Simler. — In-8 de XXI-796 p., avec héliogravure, 7 fr. 50. — Paris, Lecoffre.

Mère de Puiseux et la Congrégation du Bon-Sauveur, par le comte de Puiseux. — In 8 de XII-416 p., avec nombreuses photogravures, 7 fr. 50. — Paris, Retaux.

Sœur Marie-Josèphe Kumi, par A.-L. Masson. — In-12 de 275 p., 2 fr. 50. — Lyon, Vitte.

Quatre monographies du XIX^e^ siècle, dont chacune mériterait une étude développée. Le XIX^e^ siècle aura certainement, entre tous les siècles de la vie de l'Eglise, une place d'honneur dans les annales de la sainteté et la

sainteté au XIXe siècle suffirait abondamment à remplir ou plutôt déborderait les colonnes d'une Revue spéciale qui n'aurait pas d'autre objet.

Pour aujourd'hui, nous allons signaler rapidement aux hommes d'œuvres et aux admirateurs de l'action de Dieu :

1° La biographie du comte Alexandre de Lambel (1814-1903), très simple récit de l'existence d'un homme qui fut l'ami intime d'Armand de Melun et prit une part ardente à toutes les tentatives généreuses et entreprises de dévouement du siècle dernier : en sorte que ce petit volume (le dernier ouvrage tombé de la plume d'un de nos meilleurs écrivains et philosophes chrétiens, le regretté Amédée de Margerie) pourrait s'intituler le *Vade mecum* du catholique charitable au XIXe siècle ;

2° La vie de Guillaume-Joseph Chaminade (1761-1850), fondateur des Marianites (collège Stanislas) et de l'Institut des Filles de Marie, une des plus nobles figures sacerdotales de l'ancien régime à son déclin et l'un des plus féconds ouvriers de la restauration religieuse qui a marqué les premières années du XIXe siècle : à ce titre cette monographie mérite de retenir l'attention non pas seulement des fils spirituels du P. Chaminade, pour qui surtout elle a été écrite, mais elle est une mine des plus riches pour l'histoire générale de l'Eglise de France et pour l'histoire particulière de l'Eglise de Bordeaux sous la Révolution, l'Empire et la Restauration (table analytique et table alphabétique très développées) ;

3° Natalie de Puiseux (1805 1878), d'une vieille famille vendéenne, religieuse puis supérieure générale (pendant douze ans) de la Congrégation du Bon-Sauveur de Caen (sourds-muets, sourdes-muettes, aliénés) ;

4° Sœur Marie-Josèphe Kumi (1763-1817), religieuse dominicaine du monastère de Wesen en Suisse, stigmatisée et favorisée d'états mystiques qui ont été soumis au contrôle le plus sévère : monographie écrite avec cette simplicité de ton, cette sincérité d'accent qui dit tout, qui évite d'enfler la voix, et qui assure un si grand charme en même temps qu'une précieuse autorité à tout ce qui sort de la plume de notre infatigable hagiographe lyonnaise, Mlle Louise Masson.

Gens de Russie, par Nicolas Léskov. Traduction et préface de Denis Roche. — Un vol. in-12 de 340 p., 3 fr. 50. — Paris, Perrin.

Léskov (né en 1831) n'est pas des écrivains russes qui se sont fait un nom chez nous. En Russie même, il a été longtemps méconnu ; surtout il a été longtemps à se faire surtout des ennemis. Aujourd'hui il a un rang incontestable parmi les classiques russes.

Il a peint, dans ses récits, la génération russe du dernier tiers du XIXe siècle. Il a inquiété et heurté beaucoup de monde, par sa rare indépendance d'esprit. Il a été tolstoïsant avant Tolstoï ; et il avait trouvé, au foyer familial même, un vaste trésor d'expérience : son père appartenait à la noblesse et fut fonctionnaire ; sa mère sortait du peuple ; son grand-père était prêtre ; sa grand'mère, d'origine marchande, le traînait en pèlerinage de couvents en couvents ; il fut élevé par une quakeresse anglaise qui prit sur lui un grand ascendant ; il demeura de longues années au service d'un Anglais devenu son oncle, qui dirigeait les biens de plusieurs grands seigneurs. D'où une teinte de puritanisme qui vint se superposer à son christianisme profond et franchement national, et, dans l'appréciation des faits de la vie quotidienne, un sens pratique beaucoup plus grand que celui qui est accoutumé en Russie.

C'est ce qui le préserva des outrances de Tolstoï. Il entendait bien, comme Tolstoï, que quiconque voulait exercer une influence sociale devait agir selon les principes les plus purs du christianisme ; mais il n'admettait pas que ces principes conduisissent aux conclusions absolues qu'affectionne Tolstoï, à la négation de la science et de la civilisation, à la « non-résistance au mal. » Il en vint surtout très vite à être fatigué des disciples de Tolstoï, ainsi qu'il avait fait, dans sa jeunesse, des nihilistes et autres « nouvelles gens. » Il retrouvait en eux « un même verbiage sur lequel on ne peut rien fonder. » Il finit par dire clairement son opinion là-dessus dans une œuvre de rupture qu'il intitula *Un jour d'hiver*.

M. D. Roche a réuni ici sept nouvelles qui mettent en scène, de façon très pittoresque, des vieux-croyants, des marchands, des nihilistes, des officiers, des paysans, et jusqu'à des serfs. C'est vraiment une belle série de portraits de *Gens de Russie*.

Nouvelle théologie dogmatique, par le P. Jules Souben, professeur de théologie. — T. VIII, *Les sacrements* (IIe partie) ; t. IX, *Les fins dernières*. — In-8 de 137 p., à 2 fr. 50 l'un. — Paris, Beauchesne.

Avec ces fascicules VIII et IX s'achève la *Nouvelle théologie dogmatique* entreprise par le P. Souben il y a quatre ou cinq ans. Elle a reçu, le plus souvent, bon accueil ; elle a été, de la part d'autres, l'objet de critiques sévères. Tout dépend du point de vue d'où l'on se place. Il ne faut pas demander à un auteur ce qu'il n'a pas voulu mettre dans son œuvre. Les critiques avaient beau jeu à prendre la *Nouvelle théologie* en faute sur maint point de détail, ou en délit d'omission. Ces neuf fascicules sont, en somme, minces de volume et imprimés en gros caractères : on n'y pouvait tout dire. L'auteur n'entend pas, évidemment, que son livre dispense de l'étude méthodique d'un de nos bons Cours classiques de théologie. Il a pensé que son exposé, en français, rendrait des services aux prédicateurs et aux catéchistes, à ceux surtout qui ont l'horreur, trop répandue aujourd'hui, de notre vieille langue latine scolastique. Il a voulu être un aide utile à la moyenne des esprits. Dieu veuille qu'il leur soit en effet l'aide efficace qui leur inspirera le goût de la réflexion théologique, en même temps que le désir de creuser plus avant et de monter plus haut !

Vers la joie. *Ames païennes, âmes chrétiennes,* par Mme G. Goyau, née Lucie Félix-Faure. — Un vol. in-12 de XLVII-282 p., 3 f. 50. — Paris, Perrin.

Le titre et le sous-titre de ce livre en indiquent clairement la pensée inspiratrice. Le christianisme, c'est d'aller vers la joie. Le paganisme, c'est de s'en écarter.

Le secret de l'âme païenne, ce « semble être celui d'une tristesse presque désespérée », dit Mme Goyau. — Ce que lisant, des esprits superficiels seront tentés de dire que Mme Goyau fait comme ces prédicateurs qui ramènent tout à la vertu spéciale qu'ils célèbrent ou au vice spécial qu'ils flétrissent. Ces prédicateurs n'ont point tant tort peut-être, s'ils se tiennent aux justes limites de la théorie morale de la connexion des vertus. Assurément il ne serait pas impossible de ramener aussi le fond de l'âme païenne à l'orgueil, ou à la haine, ou à tout ce que vous voudrez. Mais il ne nous déplaît point qu'on le ramène à la tristesse : car indubitablement la tristesse est l'un des premiers et des plus douloureux phénomènes par où se révèle l'éloignement de Dieu. D'autres ont aimé à ramener à la peur de Dieu le fond de l'âme païenne : la peur de Dieu, c'est en effet le premier sentiment qui envahit l'âme d'Adam et d'Eve après le péché. Mais peur et tristesse sont sentiments bien voisins.

La peur de Dieu c'est le contraire de la crainte de Dieu, de même que la joie chrétienne est le contraire de la tristesse païenne. On n'inculque pas assez aux fidèles la notion exacte de la crainte de Dieu, si gentiment

expliquée dans saint François de Sales ; la crainte de Dieu, aux termes mêmes de la définition que vous en lisez en vingt pages de l'Ancien Testament, mais c'est la joie. *Timor Dei gloria et gloriatio, et lætitia, et corona exsultationis. Timor Domini delectabit cor, et dabit lætitiam, et gaudium...* Feuilletez l'Ancien Testament, feuilletez ce qui en a passé dans la liturgie catholique, et vous verrez qu'avec l'espérance messianique, il n'est peut-être pas un sentiment qui nous y soit aussi fortement et aussi souvent inculqué que la joie, l'allégresse, l'exultation, la jubilation... Et, de même que Dieu nous amène à lui par des sentiments d'allégresse, de même c'est une tactique très ordinaire du démon que de nous présenter la religion (et quelquefois les personnes religieuses) sous des apparences de tristesse et de fâcheuse humeur qui sont précisément ce qu'il y a de mieux fait pour écarter de Dieu.

Lisez, méditez ces pages de Mme Goyau. Vous y goûterez des vues d'une extrême finesse et d'une réelle profondeur sur la tristesse de l'art païen, sur la tristesse qui se cache sous cette sérénité tant célébrée des dieux de l'Olympe, sur la connexion de la joie et de ces vertus modestes d'obéissance, d'humilité, de patience, d'abnégation, appelées à soutenir « de leur héroïque effort tout l'édifice de la vie qui, sans elles, retomberait plus lourdement sur le front de l'humanité. »

Après 120 pages de ces considérations générales, trois délicieuses « illustrations », par l'exemple, de cette belle et chrétienne doctrine : — *La nostalgie d'une conscience exilée*, Christina Rossetti, p. 71-194 ; — *La sérénité sous le clocher*, Eugénie de Guérin, p. 195-236 ; — *La joie ardente*, sainte Catherine de Sienne, p. 237-279.

Benjamin Constant sous l'œil du guet, *d'après de nombreux documents inédits*, par Victor Glachant, prof. de rhétorique au Lycée Louis-le-Grand, lauréat de l'Académie française. — Un vol. in-8 de XL 600 p., 7 fr. 50. — Paris, Plon.

Deux personnes dont Benjamin Constant fut l'intermittent adorateur, ont récemment trouvé chacune un biographe solide, Mme de Staël dans la thèse de M. Paul Gautier, Mme Récamier dans la thèse de M. Herriot. Benjamin Constant attend encore le sien. Le livre de M. Glachant ne prétend pas à être une biographie définitive et complète. Toutefois il en fournit des éléments que nul ne pourra négliger.

Sainte-Beuve, dix mois après la mort de B. Constant, prononçait qu'il resterait pour la postérité « l'auteur d'*Adolphe*. » Et il n'est pas resté bien autre chose pour la postérité des bacheliers et des studieux de Manuels. Aujourd'hui, *Adolphe* est fort oublié, comme il mérite de l'être ; et le nom de Benjamin Constant ne cesse pas cependant d'être l'un des plus inquiétants de notre histoire politique et parlementaire du premier tiers du XIXe siècle, l'un des plus malfaisants certainement. Ce n'est point pour les rêveries romanesques de son *Adolphe* que ce Suisse cosmopolite a été trente ans « sous l'œil du guet, » épié, traqué par la police de la Restauration comme par celle de l'Empire. Il a été, avec Mme de Staël, le fondateur, ou mieux, l'organisateur du libéralisme qui a paralysé et faussé la Restauration pour la bouter ensuite hors de France. Et ce fut un personnage, non pas seulement malfaisant, mais fort antipathique, sans âme et sans volonté.

M. V. Glachant ne s'est sans doute pas flatté de ramener à son héros beaucoup de sympathie. Toutefois, comme dans ce livre il est question de quelqu'un qui est plus antipathique encore que Benjamin Constant, c'est à savoir de la police et des perfidies et déloyautés administratives qui se masquent de ce nom théoriquement respectable de police, il s'ensuit que, par comparaison tout au moins, B. Constant prend ici un rôle qui n'est pas dépourvu d'intérêt. Il est non pas le personnage sympathique de ce livre, mais il en est encore le moins antipathique. C'est une vilaine engeance que la police, même quand elle est aux trousses d'un Benjamin Constant.

Quelle noble chose pourtant que la police, si elle n'était que ce qu'elle devrait être, une surveillance publique qui s'exerce uniquement en vue de la conservation, de la paix et de la sécurité sociales ! Mais quelle misérable chose les policiers en ont faite ! Il n'y a probablement pas de fonction publique que ses représentants soient plus exposés à déformer.

On lira avec un vif intérêt les multiples documents inédits que M. V. Glachant a pu dépouiller, lettres de B. Constant ou rapports de policiers. C'est une très piquante page d'histoire administrative, et aussi, grâce aux relations de B. Constant, d'histoire littéraire et d'histoire des idées politiques et sociales au lendemain de la Révolution.

Une page d'histoire religieuse pendant la Révolution. *La Mère de Belloy et la Visitation de Rouen (1746-1807)*, par R. de Chauvigny. Avec introduction par le cardinal Perraud. — Un vol. in-12 de XX-300 p., 3 f. 50. — Paris, Plon.

La Mère de Belloy, d'une vieille famille du Beauvaisis, était la nièce de Mgr de Belloy, qui fut évêque de Marseille avant la Révolution, puis archevêque de Paris et cardinal après le Concordat. M. de Chauvigny passe rapidement sur son éducation et ses premières années de vie religieuse ; il court vite à ce qui fait pour nous l'intérêt palpitant de cette monographie : les scènes de violence dont la Normandie fut le théâtre à partir de 1791, les difficultés suscitées par l'évêque intrus « des Côtes de la Manche », la fermeté des Visitandines, leur dispersion et leur captivité jusqu'en janvier 1795, les instructions (un modèle de sagesse) de la Supérieure à ses filles, un commencement de réouverture du monastère en 1797, puis le Concordat et l'autorisation impériale accordée par décret du 1er mai 1806.

C'est une belle vie, la vie d' « une âme apostolique, » comme dit le cardinal Perraud, écrite avec un ardent esprit de foi et de confiance en l'Eglise, restituée avec un art achevé dans le cadre des événements les plus dramatiques et les plus féconds en leçons qui ne sont que trop pratiques pour nous à l'heure qu'il est.

Les trois coups d'Etat de Louis-Napoléon Bonaparte. — *Strasbourg et Boulogne*, par André Lebey. — Un vol. in-8 écu avec gravures, de IV-520 p., 5 fr. — Paris, Perrin.

Napoléon III a été le plus grand conspirateur du XIXe siècle. Il a été même le plus grand conspirateur que connaisse l'histoire de notre pays. Il était né conspirateur. Il est le conspirateur type, un idéal de conspirateur, puisqu'il y a un idéal à rebours.

M. André Lebey est un de nos psychologues d'histoire les plus aigus. Il y a trois ans il dirigeait l'acuité de son regard sur la trahison du connétable de Bourbon. Aujourd'hui c'est Louis-Napoléon Bonaparte qui pose devant son objectif. Et il est, en effet, d'une absolue objectivité. Il le suit à travers ses intrigues avec autant de sérénité que s'il s'agissait d'un Pharaon d'Egypte ou d'un sultan de Mysore. Il s'efface ; il laisse parler ses personnages ; il laisse parler ses documents, qu'il a compulsés et recueillis avec une richesse extraordinaire. Il ne coupe pas son récit de réflexions personnelles. On ne songe pas un instant à admirer l'auteur de ce livre ; on ne songe pas même qu'il y a un auteur ici : il n'y a que des scènes vivantes, des tableaux vivants restitués devant nous.

Et l'on revit cette incroyable carrière de Louis-Napoléon prétendant, sa naissance (d'une légitimité contestée), son éducation, ses précepteurs, l'Italie, le

carbonarisme, l'affaire des Romagnes, les voyages en France et en Angleterre, les premières relations avec le parti républicain, la religion napoléonienne et ses preuves, Bade, Arenenberg, Strasbourg, Londres et la société anglaise, Boulogne et la prison de Ham.

Comment la France s'est-elle donnée à un tel homme? Car la France s'est donnée à Napoléon III comme elle ne s'est plus donnée à personne depuis. Faut-il dire que le besoin a créé l'organe? La France avait tellement besoin d'un Charlemagne, dit quelque part le cardinal Pie, qu'elle crut en trouver un dans cet aventurier. Mais le cardinal Pie, quand il parlait ainsi, était une exception dans l'épiscopat français : l'Eglise de France, dans son ensemble, se donna à Napoléon III, et les témoignages qu'en a accumulés le P. Lecanuet dans son *Montalembert* ne sont pas à notre louange. Si la leçon nous semble amère, qu'elle n'en soit que plus salutaire à méditer.

La franc-maçonnerie, elle aussi, applaudit à la résurrection de l'Empire ; et M. Lebey cite cette lettre adressée par le Grand-Orient au prince-président de 1852 :

« La France vous doit son salut ; ne vous arrêtez pas au milieu d'une si belle carrière ; assurez le bonheur de tous en plaçant la couronne impériale sur votre noble front; acceptez nos hommages et permettez-nous de vous faire entendre ce cri de nos cœurs : Vive l'Empereur ! »

En courant le monde, par Maurice de Périgny. — Un vol. in-12 de 240 p., 3 f. 50. — Paris, Perrin.

C'est une excellente école que de courir le monde. Notre vieille noblesse, avant sa domestication par Louis XIV, courait le monde, et trouvait, chemin faisant, la gloire de la France. Ses descendants s'y remettent depuis un temps et nous en ont rapporté déjà de fort précieuses études de voyage. Celle que nous présente aujourd'hui M. de Périgny pour ses débuts littéraires prendra bon rang dans la série. Sa « course » a duré cinq ans, de 1901 à 1906 : il n'a pas couru trop vite, il s'est arrêté aux bons endroits, surtout il s'est oublié lui-même pour ne penser qu'à la vie des hommes et des choses qu'il a eu l'occasion d'observer. Il nous promène tour à tour au Canada, aux Etats-Unis, en Corée, aux îles Riou-Kiou, dans l'Hokkaido, au Mexique, et note au passage, avec une vivacité et une bonne grâce toujours en éveil, quantité de détails piquants de mœurs et de paysages, de civilisation et d'histoire.

Robert le Fort et les origines de la race Capétienne. *Introduction à l'histoire des Saints de la Maison de France*, par L. de Beauriez. — Un vol. in 12 de 161 p., 2 f. 50. — Paris, Perrin.

Nous saluons avec bonheur l'annonce que l'auteur nous fait de son travail sur les Saints de la Maison de France : saint Louis roi, saint Louis d'Anjou évêque de Toulouse, saint Félix de Valois, le B. Fernando infant de Portugal, cinq Bienheureux et deux Vénérables (Louise de France et Marie-Clotilde de Sardaigne).

Car le chapitre préliminaire qu'il nous donne aujourd'hui est une superbe introduction, la plus entraînante des préfaces, érudite et documentée, mais d'une érudition qui ne s'étale pas et ne ralentit pas un instant l'allure vibrante du récit. M. de Beauriez écrit d'enthousiasme, mais son enthousiasme s'alimente toujours aux sources. Robert le Fort, c'est l'origine de la race Capétienne, mais c'est aussi l'origine de la France, au sortir du chaos déchaîné par les luttes fratricides des descendants de Charlemagne et par les invasions des Normands, des Sarrasins, des Magyars : c'est le berceau de la France, un berceau de gloire et de flamme patriotique.

LITURGIE

Q. — 1° Un prêtre peut-il pendant plusieurs mois de suite dire la sainte messe sans servant, dans une communauté religieuse? Sous prétexte qu'elles ne peuvent pas trouver d'enfant de chœur, les sœurs de cette communauté laissent leur aumônier se tirer tout seul d'affaire au saint autel ; l'une d'elles répond aux prières depuis sa place. Or il faut vous dire que dans notre localité il y a quatre communautés de religieuses ayant une chapelle, un aumônier, et toutes ont su trouver un servant de messe.

2° Dans le cas où l'aumônier actuel viendrait à s'absenter, un supérieur de religieux aurait-il le droit d'obliger un de ses sujets à aller dire la messe dans des conditions si peu conformes à l'esprit de l'Eglise?

R. — Ad I. Si vraiment il est bien difficile d'avoir un enfant de chœur dans cette communauté, une des religieuses ou des pensionnaires peut répondre depuis sa place aux prières de la messe, tant que besoin sera. Pour le reste (livre, burettes), l'aumônier suppléera.

« An in conservatoriis puellarum missæ a Cappellano celebratæ inservire possit extra cancellos vel longius ab Altari aliqua ex puellis vel monialibus, quum non facile sit alium inservientem invenire? — Resp. Affirmative in casu, et ex necessitate. » (S. R. C., 18 mars 1899, n. 4015, ad VI).

On ne voit pas, du reste, pourquoi la communauté refuserait pendant plusieurs mois un servant à son aumônier, s'il y en avait un disponible à lui donner.

Ad II. En l'absence de l'aumônier, le religieux chargé de le remplacer n'a pas à se préoccuper de cette pénurie de servant. Il obéira à son supérieur qui l'envoie, et dira sans trouble la messe comme ci-dessus.

Q. — 1° Les religieux (réguliers ou non) sont-ils tenus d'observer les prescriptions du Synode diocésain et du Concile provincial en matière de liturgie?

Par exemple, *a)* le décret S. R. C. n. 2067 parle de *lumina* devant les reliques. Dans une communauté, on se croyait en règle avec deux lampes du genre de celle du Saint-Sacrement. Mais le Synode demande des cierges de cire. Des lampes ou des bougies ordinaires suffiraient-elles?

b) Le Synode impose une manière assez compliquée de purifier les corporaux. Les religieux y sont-ils obligés?

2° Quelles sont, de droit commun, les cérémonies obligatoires pour exposer les reliques?

R. — Ad I. En matière liturgique, les religieux (réguliers ou non) sont astreints aux décrets du Synode diocésain aussi bien qu'à ceux du Concile provincial. (Cf. S. R. C., n. 1029; 1450; 271, ad 1; 641, ad 1; 703; 882; 988, ad 1; 1008; 1673, ad 1; 2613, ad 1 et 4; 2684, ad 22). Il faudrait une dérogation spéciale en faveur des religieux pour qu'ils n'y soient pas tenus.

Ce principe posé, que penser des cas particuliers sur lesquels on nous interroge?

a) Sans oser nier qu'en soi « sufficiant duo lumina » devant les reliques exposées, « ex qua-

cumque materia postea ardeant, sive scilicet ex cera, quod decentius est, sive ex oleo, uti non infrequens inolevit usus, aut ex sevo, quod tamen extra casum necessitatis vel impotentiæ fieri collaudare non possumus » (Cavalieri, t. I, cap. IV, dec. 15, n. 12), nous croyons que l'ordonnance spéciale du Synode oblige *in casu* toutes les églises faisant partie du diocèse ou de la province, et que par suite l'emploi des cierges de cire y est de rigueur. (Cf. Cavalieri, *loc. cit.*, n. 4, *in fine).*

b) Il faut en dire autant de la manière de purifier les corporaux, si les termes qu'emploie le Synode sont impératifs.

Ad II. Celui qui expose les reliques, qui les porte à l'autel ou les rapporte, doit avoir le surplis et l'étole, et être précédé de deux clercs ou servants en surplis portant des cierges.

Les reliques de Notre-Seigneur, comme la sainte Croix et les instruments de sa Passion, peuvent même être portées sous un dais, mais non celles des saints. (S. R. C., 27 mai 1826, n. 2647 ; 11 avril 1840, n. 2808).

Si on les encense, c'est toujours debout, quand même il s'agirait des reliques de Notre-Seigneur. (S. R. C., 27 août 1836, n. 2747).

Voir aussi Cavalieri, *loc. cit.*, n. 9 ; Maugère, *Le Bréviaire commenté*, p. 522-529.

Q. — Quand le Saint-Sacrement est exposé, est-il vrai que le prêtre seul (ou un clerc) a le droit d'entretenir le luminaire ou de faire toute autre chose à l'autel de l'exposition ?

R. — A s'en tenir à l'*Instruction Clémentine*, § VII, « nullus laicus, etsi cujusvis societatis sacco vestitus, Altare circumire audeat ad lumina curanda aut aliud munus obeundum ; sed talis minister esse debet sacerdos aut saltem clericus cum superpelliceo, quocum super propriam vestem Regulares etiam cujuslibet Religionis accedant, » il n'y aurait vraiment qu'un prêtre ou un clerc revêtu du surplis qui devrait allumer, disposer, remplacer, et éteindre les cierges à l'autel de l'exposition. C'est ce que dit d'ailleurs Gardellini dans le commentaire qu'il fait de ce passage, § VII, n. 1 et 2.

Mais dans les circonstances actuelles, on peut en raison de la difficulté des temps, tolérer pour l'exposition du Saint-Sacrement ce que l'Eglise tolère pour la messe et les autres offices, et permettre à des laïques de faire les fonctions de clercs, pourvu qu'ils soient revêtus dans la circonstance de la soutane et du surplis [1].

Q. — Des Sœurs françaises viennent d'ouvrir une chapelle publique avec l'autorisation de l'Ordinaire. Ici, en Espagne, on donne très rarement la bénédiction du Saint-Sacrement, et on obtient difficilement la permission. Comme dans toutes les églises de la ville, les Sœurs veulent établir un petit office le soir, afin d'attirer les gens du quartier qui sont pauvres et auxquels on pourrait faire un peu de bien. Elles réciteraient le Rosaire, puisque la chapelle est dédiée à Notre-Dame de Lourdes, puis elles chanteraient le *Salve Regina* et un cantique à la Vierge de Massabielle.

Pouvons-nous terminer cette cérémonie par une bénédiction avec une petite statue de N.-D. de Lourdes, sans demander l'autorisation de l'Ordinaire ?

R. — Il est peut-être un peu délicat pour des Sœurs à qui l'on donne l'hospitalité dans un pays étranger, de faire plus ou autrement que dans les églises de la ville qui les accueille. M. l'aumônier fera bien d'en faire la remarque à la communauté et d'inviter à ne pas aller trop vite, si l'on veut éviter des susceptibilités toujours regrettables.

Mais en soi, dit Mgr Menghini, maître des cérémonies apostoliques [1], dans les églises où l'on est autorisé à posséder le Saint-Sacrement, *l'exposition privée* est permise sans avoir besoin de recourir à l'Ordinaire.

Elle consiste à ouvrir le tabernacle, où le ciboire, couvert de son pavillon, reste exposé aux regards des fidèles, tandis qu'on récite dans la circonstance le Rosaire, le *Salve Regina*, sans qu'on puisse jamais déposer la Pyxide sur l'autel. (S. R. C., 16 mars 1876, n. 3394, ad 1).

Puis l'exercice terminé, on chante avec l'assistance *Tantum ergo*, *Genitori Genitoque*, le ℣ *Panem* et l'oraison ; après quoi le prêtre, paré selon l'usage, prend le ciboire dans le tabernacle et donne la bénédiction : « An post expositionem privatam Ssmi Sacramenti, scilicet aperto ostiolo tabernaculi, dari possit benedictio cum eodem venerabili Sacramento in Pyxide recondito ? — Resp. *Affirmative.* » (S. R. C., 30 nov. 1895, n. 3875, ad III).

La même doctrine se trouve dans Van Der Stappen, t. IV, n. 174, et l'*Ami* l'a déjà signalée plusieurs fois.

Pour ce qui est de donner la bénédiction avec une petite statue de N.-D. de Lourdes, nous n'avons pas d'auteur pour l'appuyer ni pour la condamner. Mais, en pratique, on ne donne guère une bénédiction de ce genre qu'après une procession solennelle, ou bien avec un reliquaire qu'on a exposé, v. g. un reliquaire contenant une parcelle de la Vraie Croix.

En somme, l'exposition privée semble mieux autorisée dans le cas présent.

Q. — Je suis dans une petite paroisse de campagne où il est difficile de donner un peu de solennité aux messes du dimanche, parce que les chantres font défaut et aussi parce que les gens n'aiment pas les longs offices. Permettez-moi de vous soumettre les trois doutes suivants :

1° Pour ces messes chantées je me sers de quelques jeunes garçons ou jeunes filles auxquels j'ai appris les principales parties de la messe, c'est-à-dire les *Kyrie*,

[1] Cf. *De Oratione quadraginta horarum in Instructionem Clementinam Commentaria*, par Mgr Menghini, Rome, Desclée, 1904, § VII, note 21.

[1] *Op. cit.*